COLECȚIA PANOPTICON

Hannah Arendt

CONDIȚIA UMANĂ

Hannah Arendt

CONDIȚIA UMANĂ

Traducere de Claudiu Vereş şi Gabriel Chindea

Editura Idea Design & Print
Casa Cărții de Ştiință
Cluj, 2007

ISBN (13) 978-973-7913-53-1

Hannah Arendt
The Human Condition
1958

CUPRINS

Nota traducătorilor

Prolog

Capitolul I. CONDIȚIA UMANĂ

1. *Vita activa* şi condiția umană
2. Termenul *vita activa*
3. Eternitate *versus* Nemurire

Capitolul II. DOMENIUL PUBLIC ŞI CEL PRIVAT

4. Omul: animal social sau animal politic
5. *Polis*-ul şi locuința domestică
6. Ascensiunea socialului
7. Domeniul public: ceea ce e comun
8. Domeniul privat: proprietatea
9. Socialul şi privatul
10. Locul activităților omeneşti

Capitolul III. MUNCA

11. „Munca trupului nostru şi lucrul mâinilor noastre”
12. Caracterul-de-obiect al lumii
13. Munca şi viața
14. Munca şi rodnicia
15. Caracterul privat al proprietății şi al bogăției
16. Instrumentele lucrului şi diviziunea muncii
17. O societate de consumatori

Capitolul IV. LUCRUL

18. Durabilitatea lumii
19. Reificarea

20. Instrumentalitatea şi *animal laborans*
21. Instrumentalitatea şi *homo faber*
22. Piaţa de schimb
23. Permanenţa lumii şi lucrarea artistică

Capitolul V. ACŢIUNEA

24. Dezvăluirea agentului în vorbire şi în acţiune
25. Reţeaua relaţiilor şi povestirile puse în scenă
26. Fragilitatea treburilor omeneşti
27. Soluţia greacă
28. Puterea şi spaţiul înfăţişării
29. *Homo faber* şi spaţiul înfăţişării
30. Mişcarea muncitorească
31. Înlocuirea tradiţională a acţiunii cu fabricarea
32. Acţiunea ca proces
33. Ireversibilul şi puterea dea ierta
34. Neprevăzutul şi puterea promisiunii

Capitolul VI. *VITA ACTIVA* ŞI EPOCA MODERNĂ

35. Înstrăinarea de lume
36. Descoperirea punctului arhimedic
37. Ştiinţă universală *versus* ştiinţe ale naturii
38. Apariţia Îndoielii carteziene
39. Introspecţia şi pierderea simţului comun
40. Gândirea şi concepţia modernă despre lume
41. Răsturnarea ordinii dintre contemplaţie şi acţiune
42. Răsturnarea din *vita activa* şi izbânda lui *homo faber*
43. Înfrângerea lui *homo faber* şi principiul fericirii
44. Viaţa ca bun suprem
45. Victoria lui *animal laborans*

Mulţumiri

Index

Nota traducătorilor

Ediția englezească folosită la traducerea *Condiției umane* a fost Hannah Arendt, *The Human Condition,* The University of Chicago Press, Chicago & London, 1958.

În cuprinsul acestei ediții există numeroase citate sau expresii în alte limbi decât engleza, dintre care o parte însoțite de traducerea autoarei înseşi. Drept urmare, ne-am abținut de la traducerea originalului grecesc, latinesc, franțuzesc sau german al acestor fragmente, preferând să ne folosim de traducerea deja existentă, pentru a rămâne cât mai aproape de intențiile, de limbajul şi de conceptele autoarei. În schimb, în cazul expresiilor sau al citatelor străine lăsate netraduse în ediția englezească, am tradus în româneşte direct originalul, marcând intervenția noastră cu paranteze drepte. (Citatele din limba germană au fost traduse de George State, căruia îi mulțumim.) Tot între paranteze drepte am trecut explicațiile sau completările pe care le-am adăugat ori de câte ori am crezut că este nevoie de o lămurire sau de o întregire a textului.

Cât priveşte traducerea cărții propriu-zise, există o alegere care trebuie semnalată şi explicată ca atare: e vorba de felul în care am hotărât să îl redăm pe *work,* care împreună cu *labor* (muncă) şi *action* (acțiune) reprezintă un concept fundamental al *Condiției umane.* Dificultatea traducerii a venit din semnificația complexă pe care Hannah Arendt i-o conferă

lui *work:* distins de *labor,* termenul este, pe deasupra, polisemie, desemnând, pe de o parte, activitatea de producere a unui obiect, iar, pe de altă parte, rezultatul unui asemenea proces, adică obiectul însuşi. Din păcate, nu am reuşit să găsim în româneşte un echivalent unic şi lipsit de echivoc, care să cuprindă în sine amândouă înțelesurile. Astfel, pentru *work* luat ca activitate, cuvântul românesc cel mai potrivit ni s-a părut a fi *lucru.* Într-adevăr, lucrul *(work)* se deosebeşte de muncă *(labor),* fiind, de asemenea, corespondentul grecescului *ergazesthai,* al latinescului *facere* sau *fabricari,* al franțuzescului *ouvrer,* sau al germanului *werken,* de care Hannah Arendt aminteşte explicit. Totuşi, produsul lucrului, care în englezeşte poate fi desemnat tot prin *work* şi care este echivalentul grecescului *ergon,* al latinescului *opus,* al franțuzescului *œuvre,* sau al germanului *Werk,* nu poate fi exprimat în româneşte prin *lucru* fără un anume echivoc. În plus, este cu neputință a mai folosi *lucru* atunci când e vorba de *work of art,* care, pentru Hannah Arendt, reprezintă însă forma eminentă în care se poate întrupa rezultatul activității productive. În schimb, varianta cea mai convenabilă în ultimul caz ar fi *operă.* Dar, etimologic, *operă* nu are nicio legătură cu *lucru.* Mai mult, *operă* ni s-a părut prea pretențios pentru a desemna produsul meşteşugarului şi cu totul nepotrivit pentru a numi rezultatul activității gândirii divine, respectiv actualitatea pură, pe care Hannah Arendt îl are de asemenea în vedere atunci când vorbeşte despre *work.* Iată de ce am hotărât ca pentru produsul lui *work* să ne oprim la românescul *lucrare,* rămânând ca *lucru,* cu care este atât de înrudit, să se refere la *work* ca proces şi activitate.

Claudiu Vereş şi Gabriel Chindea

Prolog

În 1957, un obiect născut pe Pământ şi făcut de mâna omului a fost lansat în Univers, unde s-a învârtit timp de câteva săptămâni în jurul Pământului, după aceleaşi legi ale gravitației care fac să se rotească, ținând în mişcare, corpurile cereşti – Soarele, Luna şi stelele. Fireşte, satelitul produs de om nu era lună sau stea, nici vreun corp ceresc care să îşi urmeze traiectoria circulară un răstimp care pentru noi, muritorii legați de timpul pământesc, dăinuie o veşnicie. El a reuşit totuşi să rămână pentru o vreme pe bolta cerească, găsindu-şi locul şi mişcându-se în vecinătatea corpurilor cereşti ca şi când ar fi fost acceptat, cu titlu de încercare, în sublima lor companie.

Evenimentul, neîntrecut în importanță de niciun altul, nici chiar de fisiunea nucleară, ar fi fost întâmpinat cu neştirbită bucurie, dacă nu ar fi existat stânjenitoarele împrejurări militare şi politice care l-au însoțit. Dar, oricât de curios ar părea, bucuria nu a fost triumfală; nu mândria sau uimirea în fața formidabilei puteri şi măiestrii omeneşti au umplut inimile oamenilor, care, ridicându-şi acum privirile spre ceruri, puteau zări acolo un obiect produs de ei înşişi. Reacția imediată, de moment, a fost de uşurare la vederea primului „pas făcut către evadarea omului din starea de prizonierat de pe Pământ”. Iar această ciudată declarație, departe de a fi fost

scăparea întâmplătoare a unui reporter american, repeta fără să ştie cuvintele extraordinare care, cu mai bine de douăzeci de ani în urmă, fuseseră gravate pe piatra funerară a unuia din marii savanți ai Rusiei: „Omenirea nu va rămâne pentru totdeauna legată de Pământ”.

Asemenea sentimente sunt de la o vreme locuri comune. Ele ne arată că omul nu este niciodată prea încet pentru a prelua şi pentru a se adapta la descoperirile ştiințifice şi la progresele tehnice, ci că, dimpotrivă, le-a devansat cu decenii întregi. În această privință, ca şi în altele, ştiința a înfăptuit şi a confirmat ceea ce omul anticipase în vise care nu erau nici nebuneşti, nici deşarte. Nou e doar faptul că unul dintre ziarele americane cele mai respectabile a publicat în sfârşit pe prima pagină ceea ce fusese până atunci îngropat în deloc respectabila literatură ştiințifico-fantastică (căreia, din păcate, nimeni nu i-a acordat încă atenția pe care o merita ca vehicul al sentimentelor şi al aspirațiilor de masă). Banalitatea declarației nu trebuie să ne facă să trecem cu vederea caracterul ei excepțional; căci, deşi creştinii au vorbit despre Pământ ca despre o vale a plângerii, iar filosofii şi-au privit trupul ca pe o temniță a minții sau a sufletului, nimeni în istoria omenirii nu s-a gândit vreodată la Pământ ca la o închisoare a trupurilor omeneşti şi nici nu s-a străduit atât de mult pentru a pleca cu adevărat pe Lună. Oare emanciparea şi secularizarea epocii moderne, începute nu neapărat cu o respingere a lui Dumnezeu, cât a unui dumnezeu care era Tatăl din ceruri al oamenilor, se vor încheia printr-o chiar mai fatală repudiere a unui Pământ care a fost Mama tuturor făpturilor vii de sub soare?

Pământul este tocmai chintesența condiției umane şi, după câte ştim, natura terestră este poate unica din univers care le asigură ființelor omeneşti un mediu de locuit în care se pot mişca şi pot respira fără efort şi fără a se folosi de mijloace artificiale. Artificialul lumii create de om separă existența umană de orice mediu pur animal, însă viața ca atare se află în afara acestei lumi artificiale şi, prin intermediul vieții, omul

rămâne legat de toate celelalte organisme vii. De ceva vreme, o bună parte din strădaniile ştiinţifice sunt îndreptate spre transformarea vieţii înseşi în ceva „artificial”, spre retezarea ultimei legături prin care până şi omul se numără printre copiii naturii. Aceeaşi dorinţă de a evada din prizonieratul terestru se vede în încercarea de a crea viaţă în eprubetă, în tendinţa de a combina la microscop „plasmă embrionară congelată, provenită de la persoane cu aptitudini dovedite, pentru a produce fiinţe umane superioare” şi „pentru a (le) modifica mărimea, forma şi funcţia”; iar năzuinţa de a scăpa de condiţia umană, bănuiesc eu, stă de asemenea în spatele speranţei de a prelungi durata de viaţă a omului cu mult peste limita de o sută de ani.

Acest om al viitorului, pe care savanţii ne spun că îl vor produce în nu mai mult de o sută de ani, pare stăpânit de un sentiment de revoltă împotriva existenţei umane aşa cum a fost ea dată, un cadou gratuit venit (în limbaj secularizat) de nicăieri, pe care doreşte să o schimbe, ca să zicem aşa, cu ceva făcut de mâna lui. Nu avem niciun motiv să ne îndoim de capacitatea noastră de a realiza un astfel de schimb, la fel cum nu avem niciun motiv să ne îndoim de capacitatea noastră actuală de a distruge orice formă de viaţă organică de pe pământ. Problema este însă dacă dorim să ne folosim în felul acesta de noile cunoştinţe ştiinţifice şi tehnice, şi ea nu poate fi tranşată prin mijloace ştiinţifice; este o problemă politică de prim rang şi, de aceea, nu poate fi câtuşi de puţin lăsată pe seama hotărârii oamenilor de ştiinţă profesionişti sau a politicienilor de profesie.

Chiar dacă asemenea posibilităţi ţin încă de un viitor îndepărtat, primele efecte de bumerang ale marilor succese ştiinţifice s-au făcut simţite într-o criză apărută în chiar sânul ştiinţelor naturii. Dificultatea vine din faptul că „adevărurile” concepţiei ştiinţifice moderne despre lume, deşi pot fi demonstrate prin formule matematice şi pot fi probate tehnologic, nu mai sunt potrivite pentru o exprimare normală în vorbire şi în gândire. În momentul în care asemenea

„adevăruri” sunt rostite cu coerență conceptuală, rezultă enunțuri care „nu sunt poate la fel de lipsite de sens ca termenul de «cerc triunghiular», dar sunt cu mult mai lipsite de sens decât cel de «leu înaripat»” (Ervvin Schrödinger). Nu ştim încă dacă o atare situație este definitivă. S-ar putea însă ca noi, făpturi terestre care am început să acționăm ca şi când am fi locuitorii universului, să nu mai fim niciodată capabili să înțelegem – adică să gândim şi să vorbim despre – lucrurile pe care suntem totuşi în stare să le facem. În cazul acesta, totul s-ar petrece ca şi când mintea noastră, care este condiția materială, fizică a gândurilor noastre, ar fi neputincioasă să urmărească ceea ce facem, încât de acum înainte să avem într-adevăr nevoie de maşini artificiale care să gândească şi să vorbească în locul nostru. Dacă s-ar dovedi adevărat că gândirea şi cunoaşterea (în sensul modern de pricepere practică) s-au separat definitiv, am deveni într-adevăr robii neputincioşi nu atât ai maşinilor noastre, cât ai priceperii noastre practice, făpturi nechibzuite aflate la bunul plac al tuturor dispozitivelor şi posibilităților tehnice, oricât ar fi ele de criminale.

Totuşi, chiar dacă lăsăm la o parte aceste ultime şi încă nesigure consecințe, situația creată de ştiințe este de o mare însemnătate politică. Oriunde este în joc importanța vorbirii, chestiunile devin prin definiție politice, întrucât vorbirea este ceea ce face din om o ființă politică. Dacă am urma sfatul, pe care îl primim atât de des, de a ne adapta atitudinile culturale la starea actuală a realizărilor ştiințifice, ne-am însuşi cu toată seriozitatea un mod de vi ață în care vorbirea nu ar mai avea înțeles. Căci astăzi ştiințele au fost constrânse să folosească un „limbaj” de simboluri matematice care, deşi inventat la început doar pentru prescurtarea afirmațiilor rostite, cuprinde acum expresii care nu mai pot fi nicicum retraduse în vorbire. Motivul pentru care ar fi înțelept să nu avem încredere în judecata politică a oamenilor de ştiință *qua* oameni de ştiință nu este în primul rând lipsa lor de „caracter”, întrucât nu au refuzat să fabrice arme atomice,

sau naivitatea lor, întrucât nu au înțeles că, odată fabricate aceste arme, ei urmau. să fie ultimii consultați în legătură cu folosirea lor, ci tocmai faptul că ei se mişcă într-o lume în care vorbirea şi-a pierdut puterea. Or, tot ceea ce oamenii fac, cunosc sau experimentează poate avea sens doar în măsura în care este ceva despre care se poate vorbi. Pot exista adevăruri mai presus de cuvinte, de o însemnătate considerabilă pentru om la singular, adică pentru om în măsura în care nu este o ființă politică, indiferent ce altceva poate el fi. Oamenii la plural, adică oamenii în măsura în care trăiesc, se mişcă şi acționează în această lume, pot avea experiența deplinei inteligibilități doar dacă pot vorbi şi se pot înțelege unii cu alții şi cu ei înşişi.

Mai apropiat şi poate la fel de hotărâtor este un alt eveniment, nu mai puțin amenințător. E vorba de apariția automatizării, care, în câteva decenii, va goli probabil fabricile şi va elibera omenirea de povara ei cea mai veche şi cea mai naturală, povara muncii şi constrângerea necesității. În joc este şi aici un aspect fundamental al condiției umane, însă revolta împotriva lui, dorința de eliberare de „truda şi necazul" muncii nu sunt moderne, ci tot atât de vechi ca istoria consemnată. A fi scutit de muncă nu este ceva nou; o asemenea libertate figura odinioară printre privilegiile cele mai ferm stabilite ale celor puțini. În cazul acesta, s-ar părea doar că s-a profitat de progresul ştiințific şi de dezvoltările tehnice pentru a se înfăptui ceva la care toate epocile trecute au visat, dar pe care niciuna nu a fost în stare să îl realizeze.

Totuşi, lucrurile stau aşa doar în aparență. Epoca modernă a fost însoțită de o glorificare teoretică a muncii, ceea ce a avut drept rezultat transformarea efectivă a întregii societăți într-o societate a muncii. Împlinirea dorinței, la fel ca împlinirea dorințelor din basme, vine într-un moment când ea nu mai poate decât să se contrazică singură. Avem de a face cu o societate de muncitori gata să fie eliberată de lanțurile muncii, iar această societate nu mai are cunoştință de celelalte activități mai înalte şi mai însemnate de dragul

cărora ar merita câştigată o asemenea libertate. În interiorul acestei societăți, egalitară deoarece egalitarismul reprezintă modul în care munca îi face pe oameni să trăiască împreună, nu a mai rămas nicio clasă, nicio aristocrație, fie de natură politică, fie de natură spirituală, de la care să poată porni din nou o restaurarea celorlalte facultăți ale omului. Până şi preşedinții, regii sau prim-miniştrii îşi privesc funcția ca pe o slujbă necesară pentru viața societății, iar, printre intelectuali, cei care văd în ceea ce fac o lucrare, şi nu un mod de a-şi câştiga existența, au rămas doar indivizi solitari. Ne confruntăm cu perspectiva unei societăți de muncitori fără muncă, adică lipsişi de singura activitate care le-a mas rămas. Fără îndoială, nimic nu poate fi mai rău.

Cartea de față nu oferă răspuns la asemenea griji şi dileme. Astfel de răspunsuri se dau în fiecare zi şi sunt chestiuni ce țin de politica practică, supusă consensului celor mulți; ele nu se pot regăsi niciodată în considerațiile teoretice sau în opinia unei singure persoane, ca şi cum ne-am ocupa aici de probleme pentru care nu ar exista decât o singură soluție. În cele ce urmează, propun însă o reconsiderare a condiției umane din punctul de vedere al experiențelor noastre celor mai noi şi al spaimelor noastre celor mai recente. Ceea ce reclamă, cu siguranță, reflecție, pe când lipsa de reflecție – nesăbuința oarbă, confuzia iremediabilă sau repetarea complezentă a unor „adevăruri” devenite banale şi goale – pare să se numere printre caracteristicile de seamă ale vremii noastre. Propunerea mea este, aşadar, foarte simplă: nimic mai mult decât să gândim ceea ce facem.

„Ceea ce facem” alcătuieşte într-adevăr tema centrală a acestei cărți. În ea este vorba doar despre structura şi părțile cele mai elementare ale condiției umane, despre acele activități considerate, atât în mod tradițional, cât şi potrivit opiniei obişnuite, ca aflându-se la îndemâna fiecărei ființe omeneşti. Din acest motiv, ca şi din altele, cea mai înaltă şi poate cea mai pură activitate de care oamenii sunt capabili, activitatea gândirii, este lăsată în afara considerațiilor de față.

Prin urmare, cartea se limitează sistematic la o discuție despre muncă, lucru şi acțiune, care alcătuiesc cele trei capitole centrale ale ei. Din punct de vedere istoric, în ultimul capitol mă ocup de epoca modernă şi, pe parcursul întregii cărți, de diversele configurații din interiorul ierarhiei activităților, aşa cum le cunoaştem din istoria Occidentului.

Epoca modernă nu se confundă totuşi cu lumea modernă. Din punct de vedere ştiințific, epoca modernă, care a început în secolul al XVII-lea, s-a încheiat la începutul secolului al XX-lea; din punct de vedere politic, lumea modernă, în care trăim astăzi, s-a născut odată cu primele explozii atomice. Eu nu discut despre această lume modernă, pe fundalul căreia a fost scrisă cartea de față. Mă limitez; pe de o parte, la o analiză a acelor facultăți omeneşti generale care decurg din condiția umană şi sunt permanente, adică nu pot fi definitiv pierdute cât timp condiția umană nu se modifică ea însăşi. Pe de altă parte, scopul analizei istorice este să urmărească până la origini înstrăinarea lumii moderne, dubla ei fugă de pe Pământ spre Univers şi din lume spre sinele individual, pentru a înțelege natura societății, aşa cum s-a dezvoltat şi s-a înfățişat ea în chiar momentul când a fost copleşită de sosirea unei epoci noi şi încă necunoscute.

Capitolul I.
CONDIȚIA UMANĂ

1.
Vita activa şi condiția umană

Prin termenul de *vita activa* îmi propun să desemnez trei activități omeneşti fundamentale: munca, lucrul şi acțiunea. Ele sunt fundamentale pentru că fiecare corespunde uneia dintre condițiile de bază în care i-a fost dată omului viața pe pământ.

Munca este activitatea care corespunde procesului biologic al corpului omenesc, ale cărui funcții spontane de creştere, metabolism şi declin final sunt legate de necesitățile vitale pe care munca le produce şi le introduce în procesul vieții. Condiția umană a muncii este viața însăşi.

Lucrul este activitatea ce corespunde caracterului nenatural al existenței umane, care nu este întipărită în şi a cărei moarte nu este compensată de ciclul perpetuu al vieții speciei. Lucrul asigură o lume „artificială" de obiecte, cu totul diferită de orice mediu natural. În interiorul granițelor acestei lumi artificiale, fiecare viață individuală găseşte adăpost, în timp ce lumea însăşi este menită să dureze mai mult şi să

depăşească toate vieţile individuale. Condiţia umană a lucrului este apartenenţa-la-lume.

Acţiunea, singura activitate care se petrece de-a dreptul între oameni, fără mijlocirea obiectelor sau a materiei, corespunde condiţiei umane a pluralităţii, faptului că oamenii, nu Omul, trăiesc pe pământ şi populează lumea. Deşi toate aspectele condiţiei umane sunt, într-un fel sau altul, legate de politică, pluralitatea este în mod particular *condiţia* – nu numai o *conditio sine qua non*, ci şi o *conditio per quam* – oricărei vieţi politice. Astfel, limba romanilor, pesemne poporul cel mai politic pe care îl cunoaştem, folosea ca sinonime expresii le „a trăi" şi „a fi printre oameni" *(inter homines esse)* sau „a muri" şi „a înceta de a fi printre oameni" *(inter homines esse desinere).* Dar, în forma ei cea mai elementară, condiţia umană a acţiunii este presupusă chiar şi de *Geneză* („parte bărbătească şi parte femeiască l-a făcut"), dacă acceptăm că această istorisire a facerii omului este în chip esenţial diferită de cea după care la început Dumnezeu l-a făcut pe Om *(adam),* pe „el", nu pe „ei", mulţimea fiinţelor omeneşti reprezentând rezultatul multiplicării.[1] Acţiunea ar fi un lux inutil, o ingerinţă capricioasă în legile generale de comportament, dacă oamenii nu ar fi decât reiterările reproductibile la nesfârşit ale aceluiaşi model, a cărui natură sau esenţă ar fi aceeaşi pentru toţi şi tot atât de previzibilă ca natura sau esenţa oricărui alt lucru. Pluralitatea este condiţia acţiunii umane fiindcă noi suntem toţi la fel, adică umani, fără ca cineva să fie vreodată identic cu altcineva care a trăit, trăieşte sau va trăi cândva.

Toate cele trei activităţi şi condiţiile corespunzătoare lor sunt intim legate de condiţia cea mai generală a existenţei umane: naşterea şi moartea, natalitatea şi mortalitatea. Munca nu asigură numai supravieţuirea individuală, ci şi viaţa speciei. Lucrul şi produsul său, artificialul uman, conferă un grad de permanenţă şi de durabilitate zădărniciei vieţii muritoare şi caracterului efemer al timpului omenesc. Acţiunea, în măsura în care se angajează în întemeierea de

organisme politice şi în conservarea lor, creează condiția rememorării, adică a istoriei. Munca şi lucrul, la fel ca acțiunea, se înrădăcinează şi în natalitate, în măsura în care au sarcina de a asigura şi de a păstra lumea pentru valul constant de nou-veniți care se nasc în lume ca străini, pe care trebuie să îl prevadă şi să îl ia în considerare. Totuşi, dintre cele trei, acțiunea are legătura cea mai strânsă cu condiția umană a natalității; noul început inerent naşterii se poate face simțit în lume doar fiindcă noul-venit posedă capacitatea de a începe ceva din nou, adică de a acționa. În acest sens, al inițiativei, un element de acțiune şi deci de natalitate este inerent tuturor activităților umane. În plus, dat fiind că acțiunea este activitatea politică prin excelență, natalitatea, şi nu mortalitatea, ar putea fi categoria centrală a gândirii politice ca gândire deosebită de gândirea metafizică.

Condiția umană cuprinde mai mult decât condițiile în care viața i-a fost dată omului. Oamenii sunt ființe condiționate fiindcă toate lucrurile cu care vin în contact se transformă imediat în condiție a existenței lor. Lumea în care se petrece *vita activa* constă din obiecte produse prin activități omeneşti; însă obiectele, deşi îşi datorează numai oamenilor existența, îşi condiționează totuşi în mod constant creatorii. Pe lângă condițiile în care viața îi este dată omului pe pământ şi în parte pornind de la ele, oamenii îşi creează în permanență propriile condiții, făcute chiar de ei, care, în ciuda originii lor umane şi a variabilității lor, posedă aceeaşi forță de condiționare ca lucrurile naturale. Tot ce atinge sau intră într-o relație de durată cu viața umană dobândeşte imediat caracterul de condiție a existenței umane, lată de ce, indiferent de ceea ce fac, oamenii sunt întotdeauna ființe condiționate. Tot ceea ce pătrunde în lumea umană, de bunăvoie sau tras în interiorul ei prin efortul omenesc, devine parte a condiției umane. Impactul realității lumii asupra existenței umane este resimțit şi receptat ca o forță de condiționare. Obiectivitatea lumii – caracterul ei de obiect sau de a fi ceva subzistent – şi condiția umană se întregesc

reciproc; pentru că este condiționată, existența umană ar fi imposibilă în lipsa obiectelor, iar obiectele, dacă nu ar fi elemente de condiționare a existenței umane, ar fi o grămadă de articole disparate, o ne-lume.

Să evităm orice neînțelegere: condiția umană nu este totuna cu natura umană, iar suma activităților şi a facultăților omeneşti corespunzătoare condiției umane nu constituie nimic de felul unei naturi umane. Căci nici activitățile şi facultățile pe care le luăm aici în discuție, nici cele pe care le lăsăm de o parte, precum gândirea şi rațiunea, şi nici chiar cea mai meticuloasă enumerare exhaustivă a lor nu constituie caracteristici esențiale ale existenței umane, în sensul că fără ele aceasta ar înceta să mai fie umană. Schimbarea cea mai radicală pe care ne-o putem imagina în privința condiției umane ar fi migrarea oamenilor de pe Pământ pe o altă planetă. Un asemenea eveniment, care nu mai este cu totul imposibil, ar însemna că omul ar trebui să trăiască în condiții produse de el, fundamental diferite de cele pe care i le oferă Pământul. Nici munca, nici lucrul, nici acțiunea şi nici chiar gândirea aşa cum o ştim nu ar mai avea atunci sens. Însă chiar şi aceşti prezumtivi rătăcitori plecați de pe Pământ ar fi încă umani; iar singura afirmație pe care am putea-o face cu privire la „natura" lor ar fi că ei sunt în continuare ființe condiționate, chiar dacă condiția lor este acum, într-o măsură considerabilă, produsă de ei înşişi.

Problema naturii umane, augustiniana *quaestio mihi factum sum* („am ajuns o întrebare pentru mine însumi"), pare insolubilă atât în sensul ei psihologic individual, cât şi în sensul ei filosofic general. Este foarte puțin probabil ca noi, cei care putem cunoaşte, determina şi defini esența naturală a tuturor lucrurilor ce ne înconjoară şi care sunt diferite de noi înşine, să fim vreodată în stare să procedăm la fel cu noi înşine – ar fi ca şi cum am sări peste propria umbră. Pe deasupra, nimic nu ne îndreptățeşte să admitem că omul are o natură sau o esență în acelaşi sens ca celelalte lucruri. Altfel spus, dacă noi avem o natură sau o esență, atunci cu

siguranță numai un zeu ar putea-o cunoaşte şi defini, iar prima cerință ar fi ca zeul să poată vorbi despre un „cine” ca şi când ar fi un „*ce*”.[2] Dilema vine din faptul că modurile cunoaşterii omeneşti aplicabile obiectelor cu calități „naturale”, inclusiv nouă înşine, în măsura limitată în care suntem indivizii celei mai evoluate specii de viață organică, nu ne mai sunt de niciun folos când punem întrebarea: şi noi *cine* suntem? Iată de ce încercările de a defini natura umană sfârşesc aproape invariabil cu fabricarea oarecum a unei divinități, adică a dumnezeului filosofilor, care, începând de la Platon, s-a dovedit, la o cercetare mai atentă, a fi un fel de Idee platoniciană a omului. Fireşte, a demasca în asemenea concepte filosofice ale divinului conceptualizări ale facultăților şi ale calităților omeneşti nu înseamnă a demonstra inexistența lui Dumnezeu şi nici măcar a aduce un argument în favoarea ei; dar faptul că încercările de a defini natura omului conduc atât de lesne la o idee care ne izbeşte categoric ca „supraomenească”, fiind de aceea identificată cu divinul, poate arunca o umbră de suspiciune asupra conceptului însuşi de „natură umană”.

Pe de altă parte, condițiile existenței umane – viața însăşi, natalitatea şi mortalitatea, apartenența-la-lume, pluralitatea şi Pământul – nu pot niciodată „explica” ceea ce suntem, nici nu pot răspunde la întrebarea „cine suntem” pentru simplul motiv că niciodată nu ne condiționează în mod absolut. Aceasta a fost întotdeauna opinia filosofiei, spre deosebire de ştiințele antropologie, psihologie, biologie etc. – care se ocupă de asemenea de om. Astăzi însă putem aproape spune că am demonstrat chiar şi ştiințific că, deşi trăim acum şi probabil vom trăi mereu în condițiile Pământului, nu suntem simple făpturi terestre. Ştiința modernă a naturii îşi datorează marile sale succese faptului de a fi privit şi tratat natura terestră dintr-un punct de vedere cu adevărat universal, adică dintr-un punct arhimedic de sprijin, stabilit, în mod intenționat şi explicit, în afara Pământului.

2.
Termenul *vita activa*

Termenul *vita activa* este încărcat şi supraîncărcat de tradiție. Este la fel de vechi (dar nu mai vechi) ca tradiția gândirii noastre politice. Iar această tradiție, departe de a cuprinde şi de a conceptualiza toate experiențele politice ale umanității occidentale, s-a ivit dintr-o configurație istorică particulară: procesul lui Socrate şi conflictul dintre filosof şi *polis.* Ea a înlăturat nenumărate experiențe ale unui trecut mai timpuriu, care nu aveau însemnătate pentru obiectivele sale politice imediate, şi, până la sfârşitul ei, petrecut în opera lui Karl Marx, a continuat într-o formă cât se poate de selectivă. Expresia ca atare, reprezentând în filosofia medievală traducerea standard a termenului aristotelic *bios politikos,* se întâlneşte deja la Augustin, unde, ca *vita negotiosa* sau *actuosa,* reflectă încă înțelesul său primitiv: o viață dedicată chestiunilor publico-politice.[3]

Aristotel deosebea între trei moduri de viață *(bioi)* pe care oamenii le-ar putea alege în libertate, adică într-o deplină independență de necesitățile vieții şi de relațiile pe care acestea le generează. Premisa libertății excludea toate modurile de viață consacrate în primul rând supraviețuirii individului – nu numai munca, modul de viață al sclavului, supus atât necesității de a rămâne în viață, cât şi dominației stăpânului său, ci şi viața laborioasă a meşteşugarului liber şi cea mercantilă a negustorului. Pe scurt, ea îi excludea pe toți cei care, de bună voie sau nu, pentru întreaga viață sau doar temporar, îşi pierduseră libertatea de mişcare şi libertatea de a-şi alege activitățile.[4] Cele trei moduri de viață rămase aveau în comun preocuparea pentru „frumos", adică pentru ceea ce nu este nici necesar, nici pur şi simplu util: viața care se bucură de plăcerile fizice, în care frumosul se consumă aşa

cum este dat; viața dedicată treburilor *polis*-ului, în care excelența produce fapte frumoase; şi viața filosofului, consacrată cercetării şi contemplării lucrurilor eterne, a căror frumusețe nepieritoare nu poate fi rodul intervenției productive a omului şi nici nu poate fi alterată de consumul omenesc.[5]

Deosebirea principală dintre accepțiunea aristotelică a termenului şi folosirea lui ulterioară în Evul Mediu constă în aceea că *bios politikos* desemna în mod explicit doar domeniul treburilor omeneşti, stăruind asupra acțiunii, *praxis,* necesare pentru a-l întemeia şi a-l susține. Nici munca, nici lucrul nu erau considerate ca având suficientă demnitate pentru a constitui un *bios,* un mod de viață autonom şi cu adevărat omenesc; întrucât slujeau şi produceau ceea ce era necesar şi util, cele două activități nu puteau fi libere, independente de nevoile şi de cerințele omeneşti.[6] Dacă modul politic de viață a scăpat de un asemenea verdict a fost pentru că grecii înțelegeau viața *polis*-ului drept o formă de organizare politică foarte particulară, liber aleasă, şi în niciun caz drept o formă oarecare de acțiune necesară menținerii ordonate a oamenilor laolaltă. Fireşte, grecii sau Aristotel ştiau foarte bine că viața omenească are întotdeauna nevoie de o anumită formă de organizare politică şi că a domni asupra unor supuşi poate constitui un mod de viață distinct; însă modul de viață al despotului, pentru că era „doar" o necesitate, nu putea fi socotit liber şi nu avea nicio legătură cu *bios politikos.*[7]

Odată cu dispariția oraşului-stat antic – Augustin pare să fi fost ultimul care ştia cel puțin ce însemna altădată a fi cetățean – termenul *vita activa* şi-a pierdut sensul politic particular, ajungând să desemneze toate tipurile de angajare activă în treburile acestei lumi. Desigur, de aici nu rezultă că lucrul şi munca ar fi urcat în ierarhia activități lor omeneşti, dobândind o demnitate egală cu a vieții consacrate politicii.[8] Lucrurile s-au petrecut mai curând invers: şi acțiunea era acum socotită drept una dintre necesitățile vieții pământeşti, aşa încât contemplația (*bios theôrêtikos,* tradusă ca *vita*

contemplativa) a rămas singurul mod de viață cu adevărat liber.[9]

Cu toate acestea, uriaşa superioritate a contemplației în raport cu orice fel de activitate, inclusiv în raport cu acțiunea, nu este de origine creştină. O găsim în filosofia politică a lui Platon, unde întreaga reorganizare utopică a vieții polisului nu numai că este ghidată de înțelegerea superioară a filosofului, dar nici nu are alt scop decât să facă posibil modul de viață filosofic. La Aristotel, însăşi ordonarea diferitelor moduri de viață, între care viața închinată plăcerilor joacă un rol secundar, este în mod limpede orientată după idealul contemplației *(theôria).* La mai vechea eliberare de necesitățile vieții şi de constrângerea venită din partea celorlalți, filosofii au adăugat eliberarea de activitatea politică şi suspendarea ei *(scholê)*[10]*,* astfel că cererea de mai târziu a creştinilor de a fi eliberați de treburile lumeşti, de toate problemele lumii acesteia, a fost precedată deşi şi-a avut originea în – *apolitia* filosofică a Antichității târzii. Ceea ce fusese revendicat doar de cei puțini era acum considerat un drept al tuturor.

Termenul *vita activa,* cuprinzând toate activitățile omeneşti şi definit din punctul de vedere al repausului absolut al contemplației, corespunde, aşadar, mai degrabă grecescului *ascholia* („lipsă-de-repaus")[11], prin care Aristotel desemna orice fel de activitate, decât grecescului *bios politikos*. Încă de la Aristotel, distincția dintre repaus şi lipsă de repaus, dintre abținerea aproape încremenită de la mişcarea fizică exterioară şi activitatea de orice tip, este mai importantă decât diferența dintre modul politic şi cel teoretic de viață, căci, în cele din urmă, ea se poate regăsi în interiorul fiecăruia dintre cele trei moduri de viață. Este aidoma deosebirii dintre război şi pace: aşa cum războiul are loc în vederea păcii, tot astfel fiecare tip de activitate, chiar şi procesele gândirii pure, trebuie să culmineze în repausul absolut al contemplației.[12] Fiecare mişcare, mişcările corpului şi ale sufletului, ca şi cele ale vorbirii şi ale rațiunii, trebuie să înceteze în fața adevărului. Adevărul, fie el adevărul antic al Ființei sau adevărul creştin

al Dumnezeului celui viu, se poate dezvălui doar în liniştea umană desăvârşită.[13]

În mod tradițional şi până la începutul epocii moderne, termenul *vita activa* nu şi-a pierdut niciodată conotația negativă de „lipsă-de-repaus", *necotium*, *a-scholia.* Ca atare, el a rămas intim legat de distincția grecească chiar mai importantă dintre lucrurile care sunt prin ele însele ceea ce sunt şi lucrurile care îşi datorează existența omului, dintre lucrurile care sunt *physei* şi lucrurile care sunt *nomô.* Primatul contemplației asupra activității se întemeiază pe convingerea că niciun produs al mâinilor omeneşti nu poate egala în frumusețe şi în adevăr *kosmos*-ul fizic, care se mişcă în sine însuşi într-o eternitate neschimbătoare, fără niciun amestec sau sprijin venite din afară, din partea omului sau a zeului. Această eternitate se descoperă ochilor muritori abia atunci când toate mişcările şi activitățile omeneşti sunt într-un repaus desăvârşit. În comparație cu această atitudine de repaus, toate părțile şi distincțiile din *vita activa* dispar. Privind lucrurile din punctul de vedere al contemplației, nu contează ce anume tulbură repausul necesar, câtă vreme el este tulburat.

În mod tradițional, aşadar, termenul *vita activa* îşi primeşte înțelesul de la *vita contemplativa;* demnitatea prea puțin importantă de care se bucură îs vine din faptul că viața activă slujeşte nevoilor şi cerințelor contemplației într-un corp viu.[14] Creştinismul, cu credința sa într-o viață de apoi ale cărei bucurii se anunță în desfătările contemplației[15], a sancționat religios decăderea suferită de *vita activa,* ajunsă într-o poziție derivată şi secundară; însă ordonarea ca atare a coincis tocmai cu descoperirea contemplației *(theôria)* ca facultate omenească întru totul diferită de gândire şi de rațiune, descoperire făcută în şcoala socratică şi care, de atunci înainte, a dominat gândirea metafizică şi politică de-a lungul întregii noastre tradiții.[16] Pentru scopul meu de acum, nu pare necesar să discut rațiunile acestei tradiții. Ele sunt evident mai profunde decât împrejurarea istorică în urma

căreia a izbucnit conflictul dintre *polis* şi filosof şi care, astfel, a condus totodată, aproape accidental, la descoperirea contemplației ca mod filosofic de viață. Aceste rațiuni trebuie să țină de un aspect cu totul diferit al condiției umane, a cărei diversitate nu se epuizează în feluritele părți existente în *vita activa* şi, putem bănui, nu s-ar epuiza nici dacă gândirea şi mişcarea rațiunii ar fi incluse în ea.

În consecință, dacă folosirea termenului *vita activa,* aşa cum o propun eu aici, se găseşte într-o contradicție manifestă cu tradiția este pentru că eu nu pun la îndoială adevărul experienței care stă la baza distincției, ci mai curând ordinea ierarhică inerentă ei încă de la început. Ceea ce nu înseamnă că îmi doresc să contest sau, la drept vorbind, să iau măcar în discuție conceptul tradițional de adevăr ca revelație şi deci ca ceva esențialmente dăruit omului, sau că prefer aserțiunea pragmatică a epocii moderne, după care omul poate cunoaşte numai ceea ce produce el însuşi. Eu susțin doar că greutatea uriaşă a contemplației în ierarhia tradițională a estompat distincțiile şi structura existente în însăşi *vita activa* şi că, în pofida aparențelor, această situație nu s-a schimbat în mod esențial prin ruptura modernă de tradiție şi prin răsturnarea ulterioară a ordinii ei ierarhice la Marx şi la Nietzsche. Ține de însăşi natura faimoasei „răsturnări" a sistemelor filosofice sau a valorilor acceptate în mod obişnuit, adică de natura operației înseşi, să lase cadrul conceptual mai mult sau mai puțin neschimbat.

Răsturnarea modernă şi ierarhia tradițională împărtăşesc presupunerea că în toate activitățile oamenilor trebuie să prevaleze aceeaşi preocupare umană centrală, de vreme ce fără un principiu cuprinzător unic nu se poate stabili nicio ordine. O asemenea presupunere nu este ceva de la sine înțeles, iar felul în care eu folosesc termenul *vita activa* presupune că preocuparea care stă la baza tuturor activităților acestei vieți nu coincide cu preocuparea centrală a unei *vita contemplativa,* nefiind nici superioară, nici inferioară unei asemenea preocupări.

3.
Eternitate *versus* Nemurire

Faptul că diversele moduri de angajare activă în treburile lumii acesteia şi gândirea pură care culminează în contemplație ar putea corespunde la două preocupări omeneşti centrale cu totul diferite una de alta s-a văzut, într-un fel sau altul, încă de când „oamenii gândirii şi oamenii acțiunii au început să o apuce pe căi diferite”{17}, adică de la apariția în şcoala socratică a gândirii politice. Totuşi, când au descoperit – şi se poate bănui, deşi nu se poate dovedi, că descoperirea a fost făcută de Socrate însuşi – că domeniul politic nu se îngrijea, cum era de aşteptat, de toate activitățile mai înalte ale omului, filosofii au socotit de îndată că descoperiseră nu ceva în plus pe lângă ceea ce se ştia deja, ci un principiu superior care să înlocuiască principiul care guverna *polis*-ul. Calea cea mai scurtă, deşi întrucâtva superficială, de a indica cele două principii diferite şi, până la un punct, chiar opuse, este să reamintim deosebirea dintre nemurire şi eternitate.

Nemurirea înseamnă persistență în timp, viață fară-de-moarte pe acest pământ şi în această lume, aşa cum li s-a dat, potrivit concepției greceşti, naturii şi zeilor olimpieni. În fața acestui fundal al veşnicei reîntoarceri a naturii şi al vieții fără-de-moarte şi fără-de-vârstă a zeilor stăteau oamenii muritori, singurii muritori într-un univers nemuritor, însă nu etern, confruntați cu viețile nemuritoare ale zeilor lor, dar fără a se afla sub stăpânirea unui Dumnezeu etern. Dacă e să îi dăm crezare lui Herodot, deosebirea dintre cele două pare să îi fi uimit pe greci chiar şi înaintea formulării conceptuale întreprinse de filosofi şi deci înainte de experiențele specific greceşti privind eternul, aflate la baza acestei formulări. Discutând despre formele de închinare şi despre credințele

asiatice într-un Dumnezeu invizibil, Herodot spune explicit că, în comparație cu acest Dumnezeu transcendent (cum am spune noi astăzi), care este dincolo de timp, de viață şi de univers, zeii greceşti sunt *anthrâpophyeis,* au aceeaşi natură, nu doar aceeaşi formă cu omul.{18} Preocuparea grecilor pentru nemurire s-a născut din experiența lor legată de natura nemuritoare şi de zeii nemuritori care, împreună, încadrau viețile individuale ale oamenilor muritori. Întipărit într-un cosmos unde totul era nemuritor, caracterul muritor a devenit marca existenței umane. Oamenii sunt „muritorii", singurele realități muritoare existente, căci, spre deosebire de animale, ei nu există numai ca membri ai unei specii a cărei viață nemuritoare este garantată prin procreație.{19} Caracterul muritor al oamenilor vine din faptul că viața individuală, având de la naştere şi până la moarte o poveste-a-vieții recognoscibilă, se desprinde de viața biologică. Viața individuală se deosebeşte de toate celelalte realități prin cursul ei rectiliniu, care, ca să spunem aşa, îşi taie drum prin mişcarea circulară a vieții biologice, lată ce este caracterul muritor: mişcarea în linie dreaptă într-un univers unde totul, dacă cumva se mişcă, o face într-o ordine ciclică.

Sarcina şi potențiala măreție a muritorilor stau în capacitatea lor de a produce anumite realități – lucrări, fapte şi cuvinte{20} – care ar merita să fie şi, într-o măsură cel puțin, sunt făcute să dăinuiască veşnic, astfel că, datorită lor, muritorii şi-ar putea găsi locul într-un cosmos unde, cu excepția lor, totul este nemuritor. Prin capacitatea de a face fapte nemuritoare, prin abilitatea de a lăsa urme nepieritoare, oamenii, în ciuda individualității lor muritoare, ating o nemurire proprie şi se dovedesc a fi de natură „divină". Distincția dintre om şi animal străbate ca o linie de demarcație însăşi specia umană: doar cei mai buni *(aristoi),* cei ce arată necontenit că sunt cei mai buni (*aristeuein,* verb pentru care nu există echivalent în nicio altă limbă) şi „preferă faima nemuritoare lucrurilor muritoare" sunt cu adevărat umani; ceilalți, satisfăcuți cu indiferent ce plăceri le va oferi

natura, trăiesc şi mor ca nişte animale. Aceasta era încă şi opinia lui Heraclit{21}, opinie al cărei echivalent cu greu mai poate fi găsit la vreunul dintre filosofii de după Socrate.

În contextul nostru, contează prea puțin dacă Socrate însuşi sau Platon a fost cel ce a descoperit eternul drept adevăratul centru al gândirii propriu-zis metafizice. În favoarea lui Socrate cântăreşte greu faptul că, dintre marii gânditori, numai el – unic în această privință, ca şi în multe altele – nu s-a sinchisit niciodată să îşi consemneze gândurile; căci, indiferent de interesul pentru eternitate arătat de un gânditor, este limpede că, în momentul când se aşază să-şi scrie gândurile, el încetează să mai fie preocupat în primul rând de eternitate şi îşi îndreaptă atenția spre felul în care ar putea să lase o urmă a lor. El intră în *vita activa,* alegând modul ei de a dăinui şi de nemurire potențială. Un lucru e sigur: numai la Platon, preocuparea pentru etern şi pentru viața filosofului sunt văzute ca fiind prin ele însele în contradicție cu aspirația la nemurire şi în conflict cu o asemenea aspirație, cu acel *bios politikos,* modul de viață al cetățeanului.

Experiența filosofică a eternului, care pentru Platon era *arrhêton* („inexprimabilă"), iar pentru Aristotel *aneu logou* („fără cuvânt") şi care a fost conceptualizată mai târziu în paradoxala formulă *nunc stans* („*acum*-ul staționar"), poate avea loc numai în afara domeniului treburilor omeneşti şi în afara pluralității oamenilor, aşa cum ştim din mitul peşterii istorisit în *Republica* lui Platon, unde filosoful, după ce s-a eliberat de lanțurile care îl țineau legat de semenii săi, părăseşte peştera într-o deplină „singularitate", ca să zicem aşa, nici însoțit, nici urmat de alții. Dacă, din punct de vedere politic, a muri este acelaşi lucru cu „a înceta de a mai fi printre oameni", experiența eternului este un fel de moarte, iar singurul lucru care o separă de moartea adevărată e faptul că nu este definitivă, pentru că nicio făptură vie nu o poate îndura un timp nedefinit. Este tocmai ceea ce separă *vita contemplativa* de *vita activa* în gândirea medievală{22}. Ceea ce

rămâne totuşi hotărâtor e că experiența eternului, spre deosebire de experiența nemuririi, nu corespunde niciunei activități şi nu poate fi transformată în activitate, de vreme ce până şi activitatea gândirii, care se desfăşoară cu ajutorul cuvintelor în sinea omului, nu este numai, în mod limpede, nepotrivită pentru a o reda, dar ar întrerupe şi ar distruge experiența însăşi.

Theôria sau „contemplația" desemnează experiența eternului ca diferită de toate celelalte atitudini care pot avea cel mult o legătură numai cu nemurirea. S-ar putea ca descoperirea eternului de către filosofi să fi fost înlesnită de îndoiala lor îndreptățită cu privire la şansele de nemurire sau chiar de durabilitate ale *polis*ului şi s-ar putea ca şocul unei asemenea descoperiri să fi fost atât de copleşitor, încât filosofii nu au mai putut face altceva decât să desconsidere orice năzuință la nemurire şi să o trateze drept deşertăciune şi slavă deşartă, plasându-se astfel, Iară îndoială, într-o opoziție fățişă cu oraşul-stat antic şi cu religia care l-a inspirat. Cu toate acestea, biruința finală a preocupării pentru eternitate asupra oricăror aspirații la nemurire nu i se datorează gândirii filosofice. Căderea Imperiului roman a demonstrat lămurit că niciun produs al mâinilor muritoare nu poate fi nemuritor şi a fost însoțită de ridicarea evangheliei creştine, propovăduind o viață individuală veşnică, la poziția de religie unică a umanității occidentale, împreună, cele două evenimente au transformat orice năzuință la nemurirea pământească în ceva zadarnic şi de prisos. Şi au reuşit atât de bine să facă din *vita activa* şi din *bios politikos* slujnicele contemplației, încât nici chiar ascensiunea secularizării în epoca modernă şi, simultan, răsturnarea ierarhiei tradiționale dintre acțiune şi contemplație nu au fost de ajuns pentru a salva de la uitare năzuința la nemurire, care constituise la început izvorul şi centrul unei *vita activa.*

Capitolul II.
DOMENIUL PUBLIC ŞI CEL PRIVAT

4.
Omul: animal social sau animal politic

Vita activa, viața omenească în măsura în care este angajată activ în a face ceva, se înrădăcinează întotdeauna într-o lume de oameni şi de obiecte produse de om, pe care nu o părăseşte niciodată şi nici nu o depăşeşte cu totul. Obiectele şi oamenii formează mediul ambiental fiecăreia din activitățile omului, care, fără o asemenea situare, ar fi lipsite de sens; acest mediu, lumea în care ne naştem, nu ar exista totuşi în lipsa activității umane care l-a produs (de pildă, obiectele fabricate), care îl îngrijeşte (de pildă, pământul cultivat), sau care l-a întemeiat, organizându-l (de pildă, ordinea politică). Nicio viață omenească, nici măcar viața sihastrului din pustiul naturii, nu este posibilă fără o lume care, direct sau indirect, atestă prezența altor ființe umane.

Toate activitățile omeneşti sunt condiționate de faptul că oamenii trăiesc împreună, însă acțiunea este singura care nu poate fi nici măcar imaginată în afara societății oamenilor. Activitatea muncii nu are nevoie de prezența celorlalți, cu

toate că o ființă muncind în deplină izolare nu ar mai fi o ființă umană, ci un *animal laborans* în înțelesul cel mai propriu al cuvântului. Omul care lucrează, fabrică şi construieşte o lume locuită numai de el ar rămâne cu toate acestea un creator, chiar dacă nu un *homo faber:* el şi-ar pierde calitatea specific umană şi ar deveni, mai curând, un zeu – nu Creatorul, fireşte, ci un demiurg divin, aşa cum Platon l-a înfățişat într-unul dintre miturile sale. Numai acțiunea este prerogativa exclusivă a omului; nici animalul, nici zeul nu sunt capabili de acțiune[23], şi numai acțiunea depinde în întregime de prezența constantă a celorlalți.

Relația specială dintre acțiune şi existența-în-comun pare să îndreptățească întru totul traducerea inițială a termenului aristotelic *zôon politikon* cu *animalsocialis,* întâlnită deja la Seneca şi devenită apoi, prin Toma d'Aquino, traducerea consacrată: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* („omul este prin natură politic, adică social")[24]. Mai mult decât orice teorie elaborată, înlocuirea inconştientă a politicului cu socialul trădează gradul în care înțelegerea grecească inițială a politicii fusese pierdută. Este semnificativ în această privință, fără a fi însă hotărâtor, că termenul „social" este de origine romană, neavând echivalent în limba sau în gândirea greacă. Totuşi folosirea latină a cuvântului *societas* avea la început şi un clar, chiar dacă circumscris, înțeles politic; cuvântul indica o alianță, încheiată cu un scop precis, ca atunci când oamenii se organizează pentru a domni asupra altora sau pentru a săvârşi o nelegiuire.[25] Abia odată cu conceptul mai recent de *societas generis humani,* de „societate a neamului omenesc"[26], termenul „social" începe să dobândească înțelesul general de condiție umană fundamentală.' Ceea ce nu înseamnă că Platon sau Aristotel ar fi ignorat sau nu ar fi fost preocupați de faptul că omul nu poate trăi în afara tovărăşiei oamenilor, ci numai că nu au socotit o asemenea condiție ca figurând printre caracteristicile specific umane; dimpotrivă, ea era pentru ei o însuşire pe care viața omenească o are în comun cu cea animală şi, din acest

motiv, ea nu îi putea aparține omului în chip esențial. Asocierea naturală, pur socială a speciei umane era socotită drept o limitare impusă de nevoile vieții biologice, care sunt aceleaşi pentru animalul uman ca şi pentru alte forme de viață animală.

Pentru gândirea greacă, capacitatea umană de organizare politică nu este doar diferită de, ci se şi află în opoziție directă cu acea asociere naturală în centrul căreia stau casa *(oikia)* şi familia. Apariția oraşului-stat a însemnat că, „pe lângă viața sa privată", omul primea „un fel de a doua viață, un *bios politikos* al său. Fiecare cetățean ținea acum de două ordine de existență; iar în viața lui se făcea o distincție clară între ceea ce era al său *(idion)* şi ceea ce era comun *(koinon)".*[27] Nu este numai opinia sau teoria lui Aristotel, ci este un fapt istoric că întemeierea *polis*-ului a fost precedată de distrugerea tuturor formelor de organizare bazate pe legături de rudenie, aşa cum erau *phratria* sau *phylê*[28]. Dintre toate activitățile necesare, prezente în comunitățile omeneşti, numai două erau socotite a fi politice şi a constitui ceea ce Aristotel numea *bios politikos,* şi anume acțiunea *(praxis)* şi vorbirea *(lexis),* din care se naşte domeniul treburilor omeneşti *(ta tôn anthrôpôn pragmata,* cum îl numea Platon), domeniu care exclude categoric tot ceea ce este doar necesar sau util.

Cu toate că, neîndoielnic, abia întemeierea oraşului-stat le-a permis oamenilor să îşi petreacă întreaga viață în domeniul politic, în acțiune şi în vorbire, convingerea că cele două facultăți formează un tot şi că sunt cele mai înalte facultăți umane pare totuşi să fi precedat apariția *polis*-ului, existând deja în gândirea presocratică]. Prestigiul homericului Ahile poate fi înțeles doar dacă eroul este privit ca „făptuitorul unor fapte mari şi rostitorul unor vorbe mărețe".[29] Spre deosebire de ceea ce ar putea înțelege modernii, asemenea cuvinte nu erau socotite mari pentru că exprimau gânduri mărețe; dimpotrivă, aşa cum ştim din ultimele versuri din *Antigona,* capacitatea de a rosti „vorbe mari" *(megaloi logoi)* ca răspuns

la loviturile nenorocirii este poate cea care, în cele din urmă, la bătrânețe, va da naştere gândirii.{30} Gândirea era secundară în raport cu vorbirea, însă vorbirea şi acțiunea erau considerate simultane şi egale, de acelaşi rang şi de aceeaşi natură; ceea ce, la început, nu însemna numai că acțiunea politică, în măsura în care se menține în afara sferei violenței, se realizează într-adevăr, de cele mai multe ori, prin cuvinte, ci, mai mult decât atât, că a găsi cuvintele potrivite la momentul potrivit, lăsând cu totul deoparte informația sau mesajul pe care le-ar putea transmite, înseamnă acțiune. Numai violența pură este mută şi, din acest motiv, violența în sine nu poate fi nicicând măreață. Chiar şi atunci când, relativ târziu în Antichitate, arta războiului şi arta vorbirii *(retorica)* au devenit cele două subiecte politice principale ale educației, asta s-a întâmplat încă sub influența acestei mai vechi experiențe şi tradiții, anterioare *polis*-ului, căreia i-a rămas subordonată.

În experiența *polis*-ului – numit, nu fără îndreptățire, cel mai limbut dintre toate sistemele politice – şi, într-o chiar şi mai mare măsură, în filosofia politică ce a izvorât din ea, acțiunea şi vorbirea s-au separat şi au devenit activități tot mai independente. Accentul s-a mutat de pe acțiune pe vorbire, şi pe vorbire mai curând ca mijloc de a convinge decât ca manieră proprie omului de a răspunde, de a replica şi de a se măsura cu tot ceea ce se întâmplă ori se face.{31} A fi politic, a trăi într-un *polis* însemna că totul se hotăra prin cuvinte şi convingere, şi nu prin forță şi violență. În concepția grecilor, a constrânge prin violență, a porunci mai curând decât a convinge erau modalități prepolitice de a-i trata pe oameni, specifice vieții din afara *polis-ul*ui, vieții căminului şi familiei, unde capul familiei conducea cu puteri despotice, necontestate, sau vieții din imperiile barbare din Asia, al căror despotism era adesea asemănat cu organizarea unei locuințe domestice.

Definiția aristotelică a omului ca *zôon politikon* nu era numai lipsită de legătură şi chiar în dezacord cu asocierea

naturală experimentată în viața domestică, dar nici nu poate fi pe deplin înțeleasă dacă nu i se adaugă o a doua definiție aristotelică, nu mai puțin celebră, după care omul este un *zôon logon echon* („o ființă vie capabilă de vorbire"). Traducerea latină a acestui termen prin *animal rationale* vine dintr-o neînțelegere nu mai puțin importantă decât în cazul termenului „animal social". Aristotel nu şi-a propus nici să dea o definiție a omului în general, nici să indice facultatea umană cea mai înaltă, care pentru el nu era logos-ul, adică vorbirea sau rațiunea, ci *nous*-ul, facultatea contemplației, al cărui conținut – şi asta e caracteristica lui principală – este cu neputință să fie transpus în vorbire.{32} În aceste două, ce le mai faimoase, definiții ale sale, Aristotel nu a făcut decât să formuleze opinia obişnuită în *polis* cu privire la om şi la modul politic de viață, opinie potrivit căreia toți cei din afara *polis-ul*ui – sclavii şi barbarii – erau *aneu logou,* lipsiți nu de facultatea vorbirii, fireşte, ci de un mod de viață în care vorbirea, şi numai vorbirea, avea sens şi unde preocuparea centrală a tuturor cetățenilor era de a vorbi unii cu alții.

Neînțelegerea profundă exprimată de traducerea latină a „politicului" prin „social" nu apare poate nicăieri mai limpede decât într-o discuție în care Toma d'Aquino compară natura conducerii domestice cu conducerea politică: conducătorul casei, constată el, se aseamănă în anumite privințe cu conducătorul unui regat, însă, adaugă el, puterea lui nu este la fel de „perfectă" ca aceea a regelui{33}. Nu doar în Grecia şi în cadrul *polis-ul*ui, ca în toată Antichitatea occidentală ar fi fost, în schimb, cât se poate de limpede că nici chiar puterea tiranului nu era atât de mare, atât de „perfectă" ca puterea cu care *pater familias,* acel *dominus,* stăpânea asupra casei sale alcătuite din sclavi şi din familie. Şi asta nu se întâmpla pentru că puterea cârmuitorului cetății era egalată şi limitată de puterile conjugate ale capilor de familie, ci pentru că domnia necontestată, absolută şi domeniul politic propriu-zis se excludeau reciproc.{34}

5.
Polis-ul şi locuința domestică

Deşi înțelegerea greşită a domeniului politic, echivalarea lui cu domeniul social, este tot atât de veche ca traducerea termenilor greceşti în latină şi adaptarea lor la gândirea romano-creştină, confuzia nu a făcut decât să se adâncească dacă ne uităm la felul în care modernii folosesc şi înțeleg conceptul de societate. Distincția dintre sfera privată şi cea publică a vieții corespunde domeniilor domestic şi politic, care au existat ca entități separate şi distincte cel puțin de la apariția oraşului-stat antic; ivirea, însă, a domeniului social, care, la drept vorbind, nu este nici privat, nici public, constituie un fenomen relativ nou, a cărui origine a coincis cu apariția epocii moderne şi care şi-a găsit expresia politică în statul-națiune.

Ceea ce ne interesează în contextul de față este greutatea extraordinară cu care, din pricina acestei evoluții, ajungem să înțelegem diviziunea fundamentală între domeniile public şi privat, între sfera *polis*-ului şi sfera casei şi a familiei şi, în fine, între activitățile legate de o lume comună şi cele legate de întreținerea vieții, diviziune pe care s-a întemeiat, considerând-o drept evidentă şi axiomatică, toată gândirea politică antică. În concepția noastră, linia de despărțire s-a şters cu totul, deoarece noi ne reprezentăm popoarele şi comunitățile politice după chipul unei familii de ale cărei treburi zilnice trebuie să se îngrijească o gigantică administrație națională de tip domestic. Gândirea ştiințifică ce răspunde acestei evoluții nu mai este ştiința politică, ci „economia națională", „economia socială" sau *Volkswirtschaft,* care, toate, indică un tip de „gospodărire colectivă"[35]; ansamblul de familii organizate economic într-o formă asemănătoare unei singure familii supraumane este ceea ce

numim „societate”, iar forma ei de organizare politică se numeşte „naţiune”.{36} Ne vine de aceea greu să înţelegem că, după felul în care anticii înţelegeau aceste chestiuni, însăşi expresia de „economie politică” ar fi fost o contradicţie în termeni: orice era „economic”, asociat cu viaţa individului şi cu supravieţuirea speciei, reprezenta prin definiţie o chestiune de natură domestică, nepolitică.{37}

Din punct de vedere istoric, este foarte probabil ca apariţia oraşului-stat şi a domeniului public să se fi petrecut în detrimentul domeniului privat al familiei şi al locuinţei domestice.{38} Totuşi, vechea sacralitate a vetrei, deşi cu mult mai puţin pronunţată în Grecia clasică decât în Roma antică, nu s-a pierdut niciodată complet. Ceea ce a împiedicat *polis*-ul să încalce viaţa privată a cetăţenilor săi şi l-a (acut să considere drept sacre limitele care împrejmuiau fiecare proprietate nu a fost respectul faţă de proprietatea privată aşa cum o înţelegem noi, ci faptul că un om nu putea participa la treburile lumii fără a poseda o casă, adică fără a avea un loc în lume care să fie propriu-zis al lui.{39} Până şi Platon, ale cărui planuri politice prevedeau abolirea proprietăţii private şi extinderea sferei publice până la anihilarea totală a vieţii private, îl pune încă la loc de cinste pe Zeus Herkeios, protectorul liniilor de hotar, şi, (ară a vedea vreo contradicţie, numeşte divine acele *horoi,* graniţele dintre o proprietate şi alta.{40}

Faptul că în interiorul casei oamenii trăiau împreună, deoarece erau constrânşi de propriile lor cerinţe şi nevoi, era o trăsătură specifică a sferei domestice. Forţa de constrângere o reprezenta viaţa însăşi – penaţii, zeii domestici, fiind, potrivit lui Plutarh, „zeii care ne fac să trăim şi ne hrănesc corpul”{41} – viaţă care, pentru întreţinerea ei individuală şi pentru supravieţuirea ei ca viaţă a speciei, avea nevoie de compania altora. Că întreţinerea individuală trebuie să constituie sarcina bărbatului, iar supravieţuirea speciei sarcina femeii, era un fapt evident, iar aceste funcţii naturale, munca bărbatului menită să asigure hrană şi munca de procreaţie a

femeii, erau deopotrivă supuse aceleiaşi constrângeri a vieții. Comunitatea naturală din locuința domestică lua naştere, aşadar, din necesitate, şi necesitatea guverna toate activitățile desfăşurate în sânul ei.

Domeniul *polis*-ului, dimpotrivă, forma sfera libertății şi, dacă între cele două sfere exista o relație, controlul necesităților vieții în casă reprezenta, ca un lucru de la sine înțeles, condiția libertății *polis*-ului. Politica nu putea fi în niciun caz doar un mijloc de protejare a societății – o societate a celor credincioşi, caân Evul Mediu, o societate de proprietari, ca la Locke, o societate asiduu angajată într-un proces de achiziție, ca la Hobbes, o societate de producători, ca la Marx, o societate de angajați, ca în societatea noastră, sau o societate de muncitori, ca în țările socialiste şi comuniste. În toate aceste cazuri, libertatea, iar în unele aşa-zisa libertate a societății este cea care reclamă şi justifică restrângerea autorității politice. Libertatea e plasată în domeniul socialului, iar forța sau violența devin monopolul statului.

Toți filosofii greci, indiferent cât de ostili ar fi fost față de viața *polis*-ului, socoteau de la sine înțeles că libertatea se situează exclusiv în domeniul politic, că necesitatea este în primul rând un fenomen prepolitic, caracteristic organizării domestice private, şi că forța şi violența sunt justificate în sfera domestică întrucât sunt singurele mijloace la care individul poate recurge pentru a domina necesitatea – de exemplu, stăpânind peste sclavi – şi a deveni liber. Pentru că sunt supuse necesității, toate ființele umane au dreptul de a folosi violența față de alți oameni; violența reprezintă actul prepolitic prin care individul se eliberează de necesitățile vieții pentru a accede la libertatea lumii. O asemenea libertate este condiția esențială a ceea ce grecii numeau fericire, *eudaimonia,* care era un statut obiectiv condiționat înainte de toate de bogăție şi de sănătate. A fi sărac sau a avea o sănătate precară însemna a fi supus necesității fizice, iar a fi sclav însemna, în plus, a fi supus violenței umane. Această

dublă şi îndoită „nefericire” a sclaviei era lipsită cu totul de legătură cu bunăstarea subiectivă concretă a sclavului. Astfel, un om liber sărac prefera nesiguranța unei piețe de muncă supuse variațiilor zilnice lucrului garantat şi regulat care, pentru că îi restrângea libertatea de a acționa în fiecare zi după cum credea de cuviință, era deja resimțit drept servitute *(douleia),* şi chiar munca aspră, dureroasă era preferată vieții uşoare a multor sclavi domestici.[42]

Forța prepolitică cu care capul locuinței domestice îşi conducea familia şi sclavii şi care era considerată necesară întrucât, înainte de a fi un „animal politic”, omul este un „animal social” nu are totuşi nimic în comun cu „starea naturală” haotică, de a cărei violență, potrivit gândirii politice a secolului al XVII-lea, oamenii nu ar putea scăpa decât punând bazele unei guvernări care, printr-un monopol al puterii şi al violenței, ar aboli „războiul tuturor împotriva tuturor”, „inspirându-le tuturor un sentiment de teamă”.[43] Din contră, orice concept de conducere şi de supunere, de guvernare şi de putere, în sensul în care noi înțelegem asemenea noțiuni, cât şi ordinea reglementată care le însoțeşte, era socotit a fi prepolitic şi a aparține mai curând sferei private decât sferei publice.

Polis-ul se deosebea de familie pentru că nu cunoştea decât „egali”, în timp ce familia era centrul celei mai stricte inegalități. A fi liber însemna deopotrivă a nu fi supus necesităților vieții sau ordinelor altcuiva *şi* a nu te găsi tu însuți în situația de a porunci. Însemna a nu conduce şi a nu fi condus.[44] Astfel, libertatea nu exista în interiorul locuinței domestice, căci capul acesteia, conducătorul ei, era considerat liber doar în măsura în care avea puterea de a părăsi locuința domestică şi de a pătrunde în domeniul politic, acolo unde toți erau egali. Fără îndoială, egalitatea proprie domeniului politic avea foarte puține în comun cu conceptul nostru de egalitate: ea însemna a trăi printre egali şi a avea de a face doar cu ei şi presupunea existența „inegalilor”, cei ce formau, de fapt, întotdeauna majoritatea

populației unui oraş-stat.[45] Prin urmare, egalitatea, departe de a fi legată de justiție, ca în timpurile moderne, constituia însăşi esența libertății: a fi liber însemna a fi ferit de inegalitatea prezentă în actul de conducere şi a te mişca într-o sferă unde nici conducerea, nici supunerea nu existau.

Totuşi, posibilitatea de a descrie în termeni de opoziție clar conturată diferența profundă dintre înțelegerea modernă a politicii şi înțelegerea ei antică încetează aici. În lumea modernă, domeniile social şi politic sunt cu mult mai puțin distincte. Ideea că politica nu este nimic altceva decât o funcție a societății, că acțiunea, vorbirea şi gândirea sunt în primul rând suprastructuri ale interesului social nu este o descoperire făcută de Karl Marx, ci, dimpotrivă, se numără printre presupozițiile axiomatice preluate de Marx fără examen critic de la economiştii politici ai epocii moderne. O asemenea funcționalizare face insesizabilă existența vreunei prăpăstii reale între cele două domenii; şi asta nu e o chestiune de teorie sau de ideologie, dat fiind că, odată cu ascensiunea societății – adică a activităților „domestice" *(oikia)* sau economice – în domeniul public, gospodărirea şi toate chestiunile care altădată priveau sfera privată a familiei au devenit o preocupare „colectivă".[46] Într-adevăr, în lumea modernă, cele două domenii, asemeni unor valuri, se revarsă în permanență unul în celălalt în curgerea neîntreruptă a însuşi procesului vieții.

Dispariția prăpastiei pe care anticii erau obligați să o traverseze zilnic pentru a transcende domeniul îngust al locuinței domestice şi „a accede" în domeniul politicii este un fenomen esențialmente modern. Prăpastia dintre privat şi public exista încă, într-un anumit fel, în Evul Mediu, deşi semnificația ei se pierduse în mare măsură, iar poziția i se schimbase în totalitate. S-a remarcat pe bună dreptate că, după căderea Imperiului roman, Biserica Catolică a fost cea care le-a oferit oamenilor un înlocuitor pentru cetățenia care constituise odinioară prerogativa guvernării municipale.[47] Tensiunea medievală dintre obscuritatea vieții de fiecare zi şi

splendoarea grandioasă care însoțea tot ce era sacru şi, simultan, înălțarea de la secular la religios corespund în multe privințe înălțării de la privat la public din Antichitate. Deosebirea este, desigur, cât se poate de pronunțată, căci, indiferent cât de „lumească" ar fi devenit Biserica, preocuparea pentru lumea cealaltă a fost întotdeauna cea care, mai presus de toate, a ținut laolaltă comunitatea de credincioşi. Deşi domeniul public poate fi echivalat cu cel religios doar cu anumite rezerve, în feudalism domeniul secular a reprezentat într-adevăr, în ansamblul lui, ceea ce domeniul privat fusese în Antichitate. Trăsătura distinctivă a Evului Mediu a constituit-o absorbția tuturor activităților în sfera domestică, unde ele nu aveau decât o semnificație privată şi, în consecință, absența ca atare a unui domeniu public.[48]

Caracteristic pentru această expansiune a domeniului privat şi, în paranteză fie spus, pentru deosebirea dintre capul locuinței domestice antice şi seniorul feudal este că seniorul feudal putea face dreptate pe domeniul stăpânit de el, în timp ce capul familiei antice, deşi putea recurge la o conducere mai blândă sau mai aspră, nu avea cunoştință nici de legi, nici de justiție în afara domeniul politic.[49] Tendința de a îngloba toate activitățile umane în domeniul privat şi de a modela toate relațiile dintre oameni după modelul raporturilor domestice s-a extins considerabil, cuprinzând organizațiile profesionale tipic medievale din oraşe, ghildele, confreriile *[confréries]* şi corporațiile *[compagnons],* şi chiar primele companii comerciale, în care „asocierea domestică de la început părea să fie dovedită de însuşi cuvântul «companie» *(com-panis)*... [şi] de expresii precum «oamenii care mănâncă aceeaşi pâine» sau «oamenii care împart aceeaşi pâine şi acelaşi vin»"[50] Conceptul medieval de „bun comun", departe de a indica existența unui domeniu politic, recunoaşte doar că indivizii privați au în comun interese, materiale şi spirituale, că ei îşi pot păstra viața privată şi se pot ocupa de treburile lor proprii numai dacă unul dintre ei îşi asumă

sarcina de a veghea la acest interes comun. Ceea ce deosebeşte de realitatea modernă această atitudine esențialmente creştină față de politică nu este atât recunoaşterea unui „bun comun”, cât exclusivitatea sferei private şi absența acelui curios domeniu hibrid unde interesele private dobândesc însemnătate publică şi pe care noi îl numim „societate”.

Iată de ce nu e surprinzător că gândirea politică medievală, preocupată exclusiv de domeniul secular, a ignorat prăpastia care separă viața adăpostită din locuința domestică de neîndurătoarea expunere din *polis* şi, în consecință, virtutea curajului ca pe una dintre cele mai elementare atitudini politice. Ceea ce rămâne surprinzător este că singurul teoretician politic postclasic care, într-un efort extraordinar de a reda politicii vechea ei demnitate, a sesizat prăpastia şi a înțeles ceva din curajul necesar pentru a o străbate a fost Machiavelli, cel ce a înfățişat traversarea ei în termenii înălțării „condotierului de la condiția umilă la un rang înalt”, de la viața privată la principat, adică de la circumstanțe comune tuturor oamenilor la gloria strălucitoare a faptelor mărețe[{51}].

Părăsirea locuinței domestice, la început cu scopul îmbarcării într-o aventură şi într-o întreprindere glorioasă, iar apoi doar în vederea consacrării vieții treburilor cetății, cerea curaj, deoarece, într-o primă instanță, individul se ocupase de propria viață şi supraviețuire numai în sânul locuinței domestice. Oricine intra în domeniul politic trebuia mai întâi să fie gata să îşi rişte viața, o prea mare dragoste pentru viață fiind un obstacol în calea libertății şi un semn sigur de servilitate.[{52}] Curajul a devenit, de aceea, virtutea politică prin excelență, şi doar cei ce îl posedau puteau fi acceptați într-o comunitate politică prin conținut şi scop, care depăşea astfel simpla asociere impusă tuturor – sclavi, barbari şi greci deopotrivă – de cerințele urgente ale vieții.[{53}] „Viața bună”, cum a numit Aristotel viața cetățeanului, nu era, aşadar, pur şi simplu mai bună, mai lipsită de griji sau mai nobilă decât

viața obişnuită, ci era de o calitate cu totul diferită. Era „bună” în măsura în care, stăpânind necesitățile elementare ale vieții, întrucât era scutită de muncă şi de lucru şi domina pornirea înnăscută a tuturor făpturilor vii de a-şi asigura propria supraviețuire, nu mai era legată de procesul vieții biologice.

La rădăcina conştiinței politice greceşti găsim o claritate şi o precizie fără egal în formularea acestei distincții. Niciunei activități care nu servea altui scop decât câştigării existenței, întreținerii procesului vieții, nu i se îngăduia să intre în domeniul politic, şi asta cu riscul serios de a abandona comerțul şi producția artizanală în seama hărniciei sclavilor şi a străinilor, Atena devenind într-adevăr acel „pensionopolis” cu un „proletariat de consumatori”, pe care Max Weber l-a descris atât de viu{54}. Adevăratul caracter al acestui *polis* este încă cu totul vizibil în filosofiile politice ale lui Platon şi Aristotel, chiar dacă linia de despărțire dintre locuința domestică şi *polis* este uneori ştearsă, îndeosebi la Platon care, urmându-l probabil pe Socrate, a început să îşi ia exemplele şi imaginile pentru *polis* din experiențele de fiecare zi ale vieții private, dar şi la Aristotel, atunci când, urmându-l pe Platon, presupune că cel puțin originea istorică a *polis*-ului trebuie legată de necesitățile vieții şi că doar conținutul *polis*-ului, scopul *(telos)* inerent lui, transcende viața înspre acea „viață bună”.

Aceste aspecte ale învățăturilor şcolii socratice, care aveau să devină curând axiomatice până într-atât încât să se banalizeze, erau atunci cele mai noi şi mai revoluționare dintre toate şi nu proveneau din experiența efectivă a vieții politice, ci din dorința de eliberare de povara unei asemenea vieți, dorință pe care, potrivit propriei lor înțelegeri, filosofii o puteau justifica doar demonstrând că până şi acest mod de viață, cel mai liber dintre toate, era încă legat de necesitate şi supus necesității. Însă fundalul experienței politice efective, cel puțin la Platon şi la Aristotel, a rămas atât de puternic, încât distincția dintre sfera vieții domestice şi cea a vieții

politice nu a fost nicicând pusă la îndoială. Nici viața, nici „viața bună” nu sunt posibile fără a domina necesitățile vieții în locuința domestică, dar politica nu se face niciodată în vederea vieții. Pentru membrii *polis*-ului, viața domestică există în vederea „vieții bune” din *polis*.

6.
Ascensiunea socialului

Apariția societății – ascensiunea administrării domestice, a activităților, a problemelor şi a mecanismelor de organizare care îi sunt proprii –, ieşind din penumbra spațiului domestic la lumina sferei publice, nu a şters doar vechea linie de despărțire dintre privat şi politic, ci a şi schimbat, făcându-le aproape de nerecunoscut, sensul celor doi termeni şi semnificația lor pentru viața individului şi a cetățeanului. Nu e vorba numai de faptul că noi nu am fi de acord cu grecii, pentru care o viață petrecută în sfera „a ceea ce îi aparține individului în mod propriu” *(idion),* în afara lumii constituite de ceea ce e comun, este „idioată” prin definiție, sau cu romanii, cărora privatul nu le oferea altceva decât un refugiu temporar împotriva treburilor legate de *res publica;* astăzi noi numim privată o sferă de intimitate ale cărei începuturi le-am putea descoperi în Antichitatea romană târzie, deşi cu greu s-ar putea găsi vreo urmă a lor în vreuna dintre perioadele Antichității greceşti, dar ale cărei diversitate şi varietate unice i-au fost cu siguranță necunoscute oricărei perioade anterioare epocii moderne.

Nu este numai o chestiune de schimbare de accent. Pentru sensibilitatea antică, trăsătura privativă a privatului, indicată de cuvântul însuşi, era cât se poate de importantă; ea semnifica literalmente o stare de privare de ceva, ba chiar

privarea de cele mai înalte şi mai umane facultăți ale omului. Omul care nu trăia decât o viață privată, căruia, la fel ca sclavului, nu i se îngăduia să pătrundă în domeniul public sau care, aidoma barbarului, alesese să nu întemeieze un asemenea domeniu, nu era pe deplin uman. Când folosim cuvântul „privat", noi nu ne mai gândim în primul rând la o stare de privare, iar asta vine în parte de la enorma îmbogățire a sferei private datorată individualismului modern. Totuşi, încă şi mai important pare făptul că privatul modern se opune domeniului social – necunoscut anticilor, care considerau conținutul lui drept o chestiune privată cel puțin la fel de categoric pe cât i se opune şi domeniului politic propriu-zis. Faptul istoric hotărâtor este că privatul modern, în funcția lui cea mai importantă, cea de a adăposti intimitatea, nu a fost descoperit ca opus sferei politice, ci ca opus sferei sociale, de care este, prin urmare, mai strâns şi mai autentic legat.

Primul explorator sistematic şi, într-o anumită măsură, chiar primul teoretician al intimității a fost Jean-Jacques Rousseau, cel care, în mod semnificativ, este singurul mare scriitor citat încă adeseori doar cu prenumele. El a ajuns să facă această descoperire revoltându-se nu împotriva opresiunii statului, ci împotriva intolerabilei pervertiri la care societatea supune inima omenească, împotriva invadării de către societate a unei regiuni cât se poate de adânci a omului, care până atunci nu avusese nevoie de protecție specială. Intimitatea inimii, spre deosebire de locuința domestică privată, nu ocupă în lume un loc tangibil, obiectiv, aşa cum nici societatea împotriva căreia ea protestează şi se afirmă pe sine însăşi nu poate fi localizată cu aceeaşi precizie ca spațiul public. Pentru Rousseau, intimul şi socialul erau mai curând, atât unul cât şi celălalt, moduri subiective de existență umană şi cu el totul s-a petrecut ca şi când Jean-Jacques s-ar fi revoltat împotriva unui om numit Rousseau. Individul modern şi nesfârşitele lui conflicte, incapacitatea lui fie de a se simți acasă în societate, fie de a trăi cu totul în afara ei,

dispozițiile lui mereu schimbătoare şi subiectivismul radical al vieții lui afective s-au născut din această răzvrătire a inimii. Autenticitatea descoperirii lui Rousseau este mai presus de orice îndoială, indiferent cât de îndoielnică ar fi autenticitatea individului Rousseau. Uluitoarea înflorire a poeziei şi a muzicii începând de la mijlocul secolului al XVIII-lea până aproape în ultima treime a celui de-al XIX-lea, însoțită de apariția romanului, singura formă de artă integral socială, ce coincide cu declinul nu mai puțin surprinzător al tuturor artelor publice, îndeosebi al arhitecturii, certifică îndeajuns relația strânsă dintre social şi intim.

Reacția de revoltă împotriva societății, în cursul căreia Rousseau şi romanticii au descoperit intimitatea, a fost îndreptată înainte de toate împotriva cerințelor nivelatoare ale socialului, împotriva a ceea ce astăzi am numi conformismul inerent fiecărei societăți. Este important de amintit că această revoltă a avut loc înainte ca principiul egalității, căruia, de la Tocqueville încoace, i s-a reproşat apariția conformismului, să fi avut timpul de a se impune fie în domeniul social, fie în cel politic. Din acest punct de vedere, nu contează prea mult dacă națiunea se compune din egali sau din neegali, căci societatea cere întotdeauna ca membrii ei să acționeze ca şi când ar fi membrii unei singure familii uriaşe, având o singură opinie şi un singur interes. Înainte de dezintegrarea modernă a familiei, interesul comun şi opinia unică erau reprezentate de capul locuinței domestice, care conducea pe baza lor, preîntâmpinând lipsa posibilă de unitate dintre membrii familiei.{55} Coincidența izbitoare dintre ascensiunea societății şi declinul familiei indică limpede că ceea ce s-a petrecut de fapt a fost o absorbție a celulei familiale în grupuri sociale corespunzătoare. Egalitatea dintre membrii acestor grupuri, departe de a fi o egalitate între persoane de acelaşi rang, nu se aseamănă cu nimic mai mult decât cu egalitatea membrilor familiei în fața puterii despotice a capului casei, cu deosebirea că în societate, unde numărul întăreşte imens forța naturală a interesului comun unic şi a

opiniei unanime unice, s-a putut renunța în cele din urmă la conducerea efectivă exercitată de un singur om, care să reprezinte interesul comun şi opinia justă. Fenomenul conformismului este caracteristic pentru ultima fază a acestei evoluții moderne.

E adevărat că în societate – aşa cum o cunoaştem noi astăzi, când vârful ordinii sociale nu mai este format din casa regală a domnitorului absolut – domnia monarhică, domnia unui singur om, declarată de antici drept procedeul de organizare a locuinței domestice, s-a transformat într-un fel de domnie a nimănui. Însă, cu toate că şi-a pierdut personalitatea, acest nimeni, presupusul interes unic pentru economie al societății luate în ansamblu, precum şi presupusa opinie unică a societății elegante dintr-un salon, nu încetează să stăpânească. După cum ştim din cea mai socială formă de guvernare, adică din birocrație (care reprezintă ultima fază de guvernare din cadrul statului-națiune, tot aşa cum domnia unui singur om în absolutism şi în despotismul luminat a constituit prima ei fază), domnia nimănui nu înseamnă neapărat o lipsă de domnie; în anumite circumstanțe, ea s-ar putea dovedi chiar drept una dintre cele mai crude şi mai tiranice forme.

Hotărâtor este făptui că, la toate nivelurile ei, societatea exclude posibilitatea acțiunii, care altădată era exclusă din locuința domestică. În schimb, societatea aşteaptă din partea fiecăruia din membrii săi un anumit tip de comportament, ce impune reguli nenumărate şi diverse, care, toate, tind să îi „normalizeze” pe membrii ei, să îi determine să adopte conduita cuvenită, să excludă acțiunile spontane sau realizările excepționale. Odată cu Rousseau, descoperim aceste pretenții în saloanele înaltei societăți, ale cărei convenții pun întotdeauna pe picior de egalitate individul cu rangul pe care îl ocupă în ierarhia socială. Contează numai această echivalare cu statutul social, fiind lipsit de importanță dacă statutul social este un rang propriu-zis al societății pe jumătate feudale a secolului al XVIII-lea, un titlu

în societatea de clase a secolului al XIX-lea sau o simplă funcție în societatea de masă de astăzi. Dimpotrivă, ascensiunea societății de masă dovedeşte numai că diversele grupuri sociale au suferit acelaşi proces de absorbție într-o unică societate, pe care structurile familiale îl suferiseră mai devreme; odată cu apariția societății de masă, domeniul socialului, după mai multe secole de dezvoltare, a ajuns în sfârşit la punctul în care îi cuprinde şi îi controlează în egală măsură şi cu egală tărie pe toți membrii unei comunități date. Or, societatea egalizează în orice circumstanțe, iar victoria egalității în lumea modernă nu înseamnă altceva decât recunoaşterea politică şi juridică a faptului că societatea a cucerit domeniul public şi că distincția şi diferența au devenit chestiuni private ale individului.

Egalitatea modernă, bazată pe conformismul inerent societății şi posibilă doar întrucât conduita a înlocuit acțiunea ca mod primordial al relației umane, se deosebeşte în toate privințele de egalitatea din Antichitate şi, în particular, de cea din oraşele-stat greceşti. A aparține numărului restrâns al celor „egali" *(homoioi)* însemna a avea posibilitatea de a trăi în mijlocul propriilor semeni; însă domeniul public, *polis*-ul, era pătruns el însuşi de un feroce spirit agonal, fiecare fiind obligat neîncetat să se distingă de toți ceilalți, să dovedească prin fapte sau prin realizări unice că este cel mai bun dintre toți *(dien aristeuein)*.[56] Altfel spus, domeniul public era rezervat individualității; era singurul loc unde oamenii puteau arăta cine sunt cu adevărat şi ce îi face de neînlocuit. Pentru a profita de o asemenea şansă, ca şi din dragoste pentru sistemul politic care o făcea cu putință pentru ei toți, fiecare era dispus, într-o mai mare sau mai mică măsură, să îşi asume povara judecării, a apărării şi a administrării treburilor publice.

Acelaşi conformism, presupoziția că oamenii nu acționează, ci adoptă o conduită unii față de alții, stă la baza ştiinței moderne a economiei, a cărei naştere a coincis cu ascensiunea societății şi care, împreună cu principalul ei

instrument tehnic, statistica, a devenit ştiința socială prin excelență. Economia – până în epoca modernă o parte nu foarte importantă a eticii şi a politicii, ce pleca de la premisa că oamenii acționează în activitățile lor economice la fel cum acționează în orice altă privință{57} – a putut dobândi un caracter ştiințific abia când oamenii au devenit ființe sociale şi au adoptat în unanimitate anumite modele de conduită, astfel că cei ce nu respectau regulile puteau fi considerați drept asociali sau anormali.

Legile statisticii sunt valabile doar acolo unde este vorba de numere mari sau de perioade lungi, iar acțiunile sau evenimentele nu pot apărea statistic decât ca deviații sau fluctuații. Justificarea statisticii este că, în viața de fiecare zi şi în istorie, faptele şi evenimentele constituie fenomene rare. Totuşi, sensul relațiilor zilnice nu se dezvăluie în viața cotidiană, ci în faptele rare, întocmai după cum semnificația unei perioade istorice se descoperă doar în cele câteva evenimente care o luminează. Aplicarea legii numerelor mari şi a perioadelor lungi la politică şi la istorie înseamnă tocmai anularea deliberată a însuşi conținutului politicii şi al istoriei, iar căutarea unui sens în politică sau a unei semnificații în istorie este o întreprindere zadarnică atunci când tot ceea ce nu constituie comportament zilnic sau tendințe automate a fost eliminat ca fără importanță.

Cum însă legile statisticii sunt perfect valabile acolo unde avem de a face cu numere mari, este evident că fiecare creştere a numărului populației înseamnă o sporire a valabilității legilor statistice şi o accentuată scădere a „deviației". Din punct de vedere politic, asta înseamnă că există mai multe şanse ca socialul, mai curând decât politicul, să constituie domeniul public, dacă populația unui sistem politic dat este mai numeroasă. Grecii, al căror oraş-stat a fost cel mai individualist şi cel mai puțin conformist sistem politic cunoscut de noi, erau pe deplin conştienți că, *polis*-ul, cu accentul său pus pe acțiune şi pe vorbire, putea supraviețui doar dacă numărul de cetățeni rămânea limitat.

Un număr mare de oameni, îngrămădiți laolaltă, sunt cuprinşi de o înclinație aproape irezistibilă spre despotism, fie că e vorba de despotismul domniei unei singure persoane, fie de cel al domniei majorității; şi, cu toate că statistica, adică tratarea matematică a realității, era necunoscută înainte de epoca modernă, fenomenele sociale care fac posibilă o asemenea tratare – numerele mari, răspunzătoare de conformismul, de behaviorismul şi de automatismul din treburile omeneşti – erau tocmai acele trăsături care, după greci, deosebeau civilizația persană de aceea a lor.

Adevărul deplorabil despre behaviorism şi despre valabilitatea „legilor" lui este că, cu cât există mai mulți oameni, cu atât sunt mai multe şanse ca ei să adopte o anumită conduită şi mai puține şanse să tolereze nonconformismul. Lucru care, din punct de vedere statistic, se vede în nivelarea fluctuațiilor. În realitate, faptele au tot mai puține şanse de a stăvili şuvoiul comportamental, iar evenimentele îşi pierd din ce în ce mai mult semnificația, adică capacitatea de a arunca o lumină asupra timpului istoric. Uniformitatea statistică nu este nicidecum un ideal ştiințific inofensiv; este idealul politic, de acum declarat, al unei societăți care, scufundată pe de-a-ntregul în rutina existenței zilnice, întreține relații paşnice cu concepția ştiințifică inerentă înseşi existenței ei.

Comportamentul uniform, care se potriveşte determinării statistice şi deci predicțiilor corecte din punct de vedere ştiințific, nu poate fi câtuşi de puțin explicat prin ipoteza liberală a unei „armonii" naturale „a intereselor", fundament al economiei „clasice"; nu Karl Marx, ci înşişi economiştii liberali au fost cei care s-au văzut nevoiți să introducă „ficțiunea comunistă", adică să presupună că există un interes unic al societății luate în ansamblu, care călăuzeşte cu „o mână invizibilă" comportamentul oamenilor şi armonizează interesele lor divergente.{58} Deosebirea dintre Marx şi predecesorii lui nu a fost decât aceea că el a tratat realitatea conflictului, aşa cum se prezenta în societatea

epocii sale, cu aceeaşi seriozitate cu care a tratat şi ficțiunea ipotetică a armoniei; el a avut dreptate să conchidă că „socializarea omului” va armoniza automat toate interesele şi nu a făcut altceva decât să dovedească mai mult curaj ca învățătorii lui liberali atunci când a propus întemeierea în realitate a „ficțiunii comuniste” subiacente tuturor teoriilor economice. Ceea ce Marx nu a înțeles şi, în epoca lui, nici nu putea înțelege era că germenii societății comuniste erau prezenți în realitatea administrării domestice naționale şi că dezvoltarea lor deplină nu a fost stânjenită de niciun interes-de-clasă ca atare, ci numai de structura monarhică, deja perimată, a statului-națiune. Evident, ceea ce a împiedicat lina funcționare a societății au fost doar anumite reziduuri tradiționale care interveneau în şi încă influențau comportamentul claselor „retrograde”. Din punctul de vedere al societății, nu era vorba decât de factori perturbatori stând în calea deplinei dezvoltări a „forțelor sociale”, factori care nu mai corespundeau realității şi erau de aceea, într-un sens, cu mult mai „fictivi” decât „ficțiunea” ştiințifică a interesului unic.

Victoria totală a societății va produce întotdeauna un anumit tip de „ficțiune comunistă”, a cărei trăsătură politică fundamentală este de a fi într-adevăr condusă de o „mână invizibilă”, altfel spus de nimeni. Ceea ce numim în mod tradițional stat şi guvernare lasă aici locul administrației pure – stare de lucruri pe care Marx a prezis-o corect ca „dispariție a statului”, deşi a greşit presupunând că numai o revoluție ar putea-o înfăptui, şi a greşit într-o măsură încă şi mai mare atunci când a crezut că victoria totală a societății va însemna apariția, în cele din urmă, a „domeniului libertății”[59].

Pentru a măsura proporțiile victoriei societății în epoca modernă, începând de la înlocuirea acțiunii cu conduita şi ajungând, în cele din urmă, la înlocuirea autorității personale cu birocrația, cu conducerea nimănui, ar fi bine să ne amintim că prima ştiință a societății, ştiința economiei, care impune modele de conduită doar în domeniul de activitate

umană, relativ limitat, care îi e propriu, a fost urmată până la urmă de pretenția atotcuprinzătoare a ştiințelor sociale care, în calitate de „ştiințe ale comportamentului", caută să reducă omul, luat ca întreg, cu toate activitățile lui, la un animal condiționat şi cu o conduită adecvată. Dacă economia este ştiința societății în stadiile sale de început, când putea să îşi impună regulile de comportament doar asupra unor segmente ale populației şi asupra unor părți ale activităților lor, ascensiunea „ştiințelor comportamentului" indică limpede faza finală a acestei evoluții, când societatea de masă a devorat toate straturile națiunii, iar „comportamentul social" a devenit normă pentru toate sectoarele vieții.

Din momentul ascensiunii societății, al admiterii în domeniul publica activităților domestice şi de gospodărire, una dintre caracteristicile dominante ale noului domeniu a fost tendința irezistibilă de a creşte, de a devora atât mai vechile domenii ale politicului şi privatului, cât şi mai de curând constituita sferă a intimității. Această creştere constantă, a cărei nu mai puțin constantă accelerare poate fi observată de-a lungul a cel puțin trei secole, îşi capătă forța din făptui că, prin intermediul societății, însuşi procesul vieții este cel care, într-o formă sau alta, a fost canalizat spre domeniul public. Domeniul privat al locuinței domestice alcătuia sfera unde erau luate în grijă şi asigurate necesitățile vieții, cele legate de supraviețuirea individuală, ca şi cele legate de perpetuarea speciei. Una dintre caracteristicile sferei private, înaintea descoperirii intimității, era că omul nu exista în sânul ei ca o ființă cu adevărat umană, ci doar ca un individ al speciei animale formate din umanitate. Acesta era, în chip precis, motivul fundamental pentru nemărginitul dispreț pe care Antichitatea îl nutrea la adresa ei. Apariția societății a schimbat opinia cu privire la această întreagă sferă, fără a-i transforma însă câtuşi de puțin natura. Caracterul monolitic al fiecărui tip de societate, conformismul său, care nu admite decât un singur interes şi o singură opinie, se înrădăcinează, în cele din urmă, în unitatea speciei

umane. Tocmai pentru că unitatea speciei umane nu este o himeră şi nici măcar o simplă ipoteză ştiinţifică, precum în „ficţiunea comunistă” a economiei clasice, societatea de masă, în care omul ca animal social conduce suveran şi unde, după câte se pare, supravieţuirea speciei ar putea fi asigurată la scară planetară, poate ameninţa în acelaşi timp umanitatea cu dispariţia totală.

Cel mai clar indiciu că societatea constituie organizarea publică a însuşi procesului vieţii stă poate în faptul că, într-un timp relativ scurt, noul domeniu social a transformat toate comunităţile moderne în societăţi de muncitori şi de angajaţi; altfel spus, oamenii s-au concentrat fără întârziere în jurul singurei activităţi necesare pentru întreţinerea vieţii. (Pentru a avea o societate de muncitori nu este, firește, necesar ca fiecare membru al societăţii să fie propriu-zis muncitor sau lucrător nici chiar emanciparea clasei muncitoare şi enorma forţă potenţială pe care domnia majorităţii i-o conferă nu sunt hotărâtoare aici –, ci doar ca toţi membrii societăţii să considere tot ceea ce fac în primul rând drept un mijloc de întreţinere a vieţii lor şi a vieţii familiei lor.) Societatea este acea formă în care făptui dependenţei reciproce dintre oameni, în vederea asigurării vieţii ca atare, dobândeşte însemnătate publică, şi în care activităţilor legate de supravieţuirea pur şi simplu li se îngăduie să apară în public.

Nu este defel indiferent dacă o activitate este înfăptuită într-un spaţiu privat sau în public. Desigur, caracterul domeniului public trebuie să se schimbe după activităţile admise în interiorul lui, însă, într-o măsură considerabilă, activitatea însăşi îşi schimbă şi ea natura. Activitatea muncii, deşi asociată în toate împrejurările cu procesul vieţii în sensul lui cel mai elementar, cel biologic, a rămas staţionară timp de mii de ani, captivă recurenţei permanente a procesului vital de care era legată. Acordarea unui statut public muncii, departe de a înlătura caracterul ei de proces – cum se putea aştepta, dacă ne amintim că entităţile politice au fost întotdeauna concepute pentru a dura, iar legile lor au fost

mereu înțelese drept limite impuse mişcării – a eliberat, dimpotrivă, acest proces de recurența lui circulară, monotonă şi l-a transformat într-o evoluție care progresează rapid şi ale cărei rezultate au schimbat cu desăvârşire, în câteva secole, întreaga lume locuită.

În clipa când munca a fost eliberată de restricțiile impuse de exilarea ei în domeniul privat – iar această emancipare a muncii nu a fost urmarea emancipării clasei muncitoare, ci a precedat-o –, totul s-a petrecut ca şi cum elementul de creştere inerent oricărei vieți organice ar fi copleşit şi întrecut cu totul procesele de alterare prin care viața organică este limitată şi echilibrată în economia naturii. Domeniul social, în care procesul vieții şi-a întemeiat propriul domeniu public, a declanşat o creştere nenaturală, ca să zicem aşa, a naturalului; şi împotriva acestei creşteri, adică nu doar împotriva societății, ci împotriva unui domeniu social în continuă dezvoltare, privatul şi intimul, pe de o parte, şi politicul (în sensul cel mai strict al cuvântului), pe de altă parte, s-au dovedit incapabile să se apere singure.

Ceea ce am numit creştere nenaturală a naturalului este de obicei considerat a fi mărirea constant accelerată a productivității muncii. Factorul hotărâtor al acestei sporiri constante a fost, încă de la început, organizarea muncii, vizibilă în aşa-numita diviziune a muncii, care a precedat revoluția industrială; până şi mecanizarea proceselor muncii, al doilea factor important al productivității muncii, se bazează pe ea. Dat fiind că principiul organizării provine el însuşi, în mod evident, din domeniul public mai curând decât din cel privat, diviziunea muncii reprezintă tocmai ceea ce se întâmplă cu activitatea muncii în condițiile domeniului public şi ceea ce nu s-ar fi putut întâmplă niciodată în sfera privată a locuinței domestice.{60} În nicio altă sferă a vieții nu părem să fi atins o asemenea excelență ca în transformarea revoluționară a muncii, şi asta într-o asemenea măsură încât semnificația lexicală a cuvântului însuşi (care a fost întotdeauna asociat cu abia suportabilele „trudă şi necaz”, cu

efortul şi cu suferința şi, în consecință, cu deformarea corpului omenesc, astfel că sursa ei nu puteau fi decât mizeria şi sărăcia extreme) a început să îşi piardă pentru noi înțelesul.{61} Deşi cumplita necesitate a făcut munca indispensabilă pentru întreținerea vieții, excelența ar fi fost ultimul lucru la care să ne aşteptăm de la ea.

Excelența însăşi, *aretê* cum ar fi numit-o grecii, *virtus* cum i-ar fi spus romanii, a fost mereu atributul domeniului public, unde individul putea excela, se putea distinge de toți ceilalți. Fiecare activitate îndeplinită în public poate ajunge la o excelență nicicând egalată în spațiul privat; excelența, prin definiție, reclamă întotdeauna prezența altora, iar această prezență are nevoie de un public oficial alcătuit din egalii individului, care nu se poate confunda cu prezența familiară, obişnuită a semenilor sau a inferiorilor lui.{62} Nici chiar domeniul social – cu toate că a aruncat excelența în anonimat şi a stăruit mai curând pe progresul omenirii decât pe reuşitele oamenilor, modificând atât de mult conținutul domeniului public, încât l-a făcut de nerecunoscut – nu a izbutit să anuleze cu totul legătura dintre activitatea publică şi excelență. Chiar dacă am devenit excelenți în munca pe care o realizăm în public, capacitatea noastră de acțiune şi de vorbire a pierdut mult din calitatea ei de altădată din clipa când ascensiunea domeniului social a exilat acțiunea şi vorbirea în sfera intimului şi a privatului. Această curioasă discrepanță nu a scăpat atenției publice, care o pune de obicei pe seama unui presupus decalaj între capacitățile noastre tehnice şi dezvoltarea noastră umanistă generală, sau între ştiințele naturii, care modifică şi stăpânesc natura, şi ştiințele sociale, care încă nu ştiu cum să modifice şi să stăpânească societatea. Lăsând de o parte celelalte sofisme legate de un asemenea mod de a argumenta, semnalate atât de des încât nu este cazul să le repetăm, putem observa că o asemenea critică nu ia în seamă decât o posibilă schimbare în psihologia ființelor omeneşti – o schimbare a aşa-numitelor lor tipare de comportament, iar nu o schimbare a lumii în

care ele se mişcă. Iar această interpretare psihologică, pentru care absența sau prezența unui domeniu public contează la fel de puțin ca orice realitate mundană concretă, pare mai curând îndoielnică, având în vedere că nicio activitate nu poate deveni excelentă dacă lumea nu asigură un spațiu potrivit pentru îndeplinirea ei. Nici educația, nici ingeniozitatea şi nici talentul nu pot înlocui elementele constitutive ale domeniului public, cele care fac din el locul potrivit pentru excelența umană.

7.
Domeniul public: ceea ce e comun

Termenul „public” desemnează două fenomene strâns legate între ele, însă nu întru totul identice:

El se referă mai întâi la faptul că tot ceea ce apare în public poate fi văzut şi auzit de toată lumea, având parte de cea mai largă publicitate cu putință! Pentru noi, ceea ce se arată – adică este văzut şi auzit atât de alții, cât şi de noi înşine – constituie realitatea. În comparație cu realitatea pe care o conferă faptul de a fi văzut şi auzit, chiar şi cele mai mari forțe ale vieții intime – pasiunile inimii, gândurile minții, plăcerile simțurilor au o existență nesigură şi obscură, cel puțin câtă vreme nu au fost transformate, deprivatizate şi dezindividualizate, aşa zicând, spre a primi o formă corespunzătoare pentru a apărea în public.{63} O asemenea transformare se întâlneşte cel mai adesea în actul povestirii şi, în general, în transpunerea artistică a experiențelor individuale. Nu este nevoie însă de o expresie artistică pentru a asista la o atare transfigurare. De fiecare dată când vorbim despre lucruri care nu pot fi experimentate decât în mod privat sau în intimitate, le plasăm într-o sferă unde vor

dobândi un tip de realitate pe care, în pofida intensității lor, nu ar fi putut-o avea înainte. Prezența altora, care văd ceea ce vedem noi şi aud ceea ce auzim noi, ne asigură de realitatea lumii şi de realitatea noastră şi, cu toate că intimitatea unei vieți private pe deplin dezvoltate, necunoscută înainte de apariția epocii moderne şi de declinul, în paralel, al domeniului public, va intensifica întotdeauna şi va îmbogăți considerabil întreaga gamă de emoții subiective şi de sentimente private, o asemenea intensificare se va petrece mereu în detrimentul certitudinii realității lumii şi a oamenilor.

Într-adevăr, sentimentul cel mai intens pe care îl cunoaştem, şi anume experiența unei mari suferințe fizice – atât de intens încât şterge toate celelalte experiențe – este în acelaşi timp sentimentul cel mai privat şi cel mai puțin comunicabil dintre toate. Nu numai că suferința este poate singura experiență pe care nu suntem în stare să o transformăm, dându-i o formă corespunzătoare pentru a apărea în public, ci, în plus, ea ne privează într-o asemenea măsură de sentimentul realității, încât o putem uita mai repede şi mai uşor decât uităm orice altceva. De la subiectivitatea cea mai radicală, în care nu mai sunt „recognoscibil", la lumea exterioară a vieții nu pare să existe nicio punte de trecere.{64} Altfel spus, suferința, adevărată experiență limită între viață, ca „existență printre oameni" *(inter homines esse),* şi moarte, este atât de subiectivă şi de îndepărtată de lumea obiectelor şi a oamenilor, încât nu îşi poate face în niciun chip apariția.{65}

Dat fiind că, pentru noi, sentimentul realității depinde în întregime de apariție şi deci de existența unui domeniu public în care lucrurile pot apărea ieşind din obscuritatea unei vieți puse la adăpost, chiar şi clarobscurul care ne luminează viața privată şi intimă îşi are sursa, în ultimă instanță, în lumina cu mult mai crudă a domeniului public. Există totuşi numeroase lucruri care nu pot suporta lumina strălucitoare şi implacabilă a prezenței constante a altora pe scena publică,

acolo unde nu poate fi tolerat decât ceea ce este considerat important, demn de a fi văzut sau auzit, astfel că ceea ce este lipsit de însemnătate devine automat o chestiune privată. Asta nu înseamnă, desigur, că preocupările private sunt în general lipsite de importanță; dimpotrivă, vom vedea că există chestiuni cât se poate de însemnate care nu pot supraviețui decât în sfera privatului. Iubirea, bunăoară, spre deosebire de prietenie, moare, sau mai curând se stinge, în clipa când este expusă în public. („Nu căuta iubirea să ți-o spui / Iubirea spusă nicicând nu poate fi.") Fiind prin esență lipsită de lume, iubirea nu poate decât să se denatureze şi să se pervertească atunci când e folosită în scopuri politice, cum ar fi transformarea sau salvarea lumii.

Ceea ce domeniul public consideră ca lipsit de importanță poate avea un farmec atât de extraordinar şi de contagios, încât un întreg popor îl poate adopta ca mod de viață, fără a-i schimba astfel caracterul esențialmente privat Fascinația modernă pentru „lucrurile mici", deşi exaltată de poezia de la începutul secolului al XX-lea în aproape toate limbile europene, şi-a găsit prezentarea clasică în acel *petit bonheur* al poporului francez. Odată cu decăderea domeniului lor public, cândva măreț şi glorios, francezii au devenit maeştri în arta de a fi fericiți printre „lucrurile mici", între cei patru pereți ai locuinței, între dulap şi pat, masă şi scaun, câine, pisică şi ghiveciul de flori, tratând aceste lucruri cu o atenție şi o gingăşie care, într-o lume unde industrializarea accelerată suprimă continuu lucrurile de ieri pentru a produce obiectele de azi, pot să pară chiar a fi ultimul ungher pur omenesc al lumii. Extinderea privatului, fascinația, ca să zicem aşa, care a cuprins un întreg popor, nu face din privat ceva public, nu constituie un domeniu public, ci, dimpotrivă, înseamnă doar că domeniul public s-a retras aproape în întregime, astfel că pretutindeni măreția a cedat locul farmecului; căci, deşi poate fi măreț, domeniul public nu poate fi fermecător tocmai pentru că este incapabil să primească în el neînsemnatul.

În al doilea rând, termenul „public" se referă la lumea

însăşi, în măsura în care aceasta ne este comună tuturor şi se distinge de locul pe care îl deţinem în mod privat în ea. Această lume nu se identifică totuşi cu Pământul sau cu natura, ca spaţiu de mişcare mărginit al oamenilor şi ca o condiţie generală a vieţii organice. Ea se leagă mai curând de artificialul uman, de produsul mâinilor omeneşti, precum şi de treburile care se desfăşoară în mijlocul celor ce locuiesc împreună lumea făcută-de-om. A trăi împreună în lume înseamnă în esenţă că o lume de obiecte se găseşte între cei ce au în comun lumea, tot aşa după cum masa este aşezată între cei ce stau în jurul ei; lumea, ca orice entitate intermediară, îi leagă şi îi separă în acelaşi timp pe oameni.

Domeniul public, ca lume comună, ne strânge pe toţi laolaltă şi totuşi ne împiedică, aşa zicând, să cădem unii peste alţii. Ceea ce face societatea de masă atât de greu de suportat nu este, sau, cel puţin, nu este în primul rând numărul de oameni, ci faptul că lumea dintre ei şi-a pierdut puterea de a-i strânge laolaltă, de a-i lega şi de a-i separa. Ciudăţenia acestei situaţii ne poate duce cu gândul la o şedinţă de spiritism în cursul căreia mai mulţi oameni adunaţi în jurul unei mese ar putea vedea dintr-odată, printr-un truc magic, cum masa dispare pe neaşteptate din mijlocul lor, astfel că două persoane aşezate faţă în faţă nu numai că nu ar mai fi separate, ci nici nu ar mai fi legate prin nimic tangibil.

Istoric vorbind, avem ştiinţă numai de un singur principiu elaborat vreodată cu scopul de a menţine laolaltă o comunitate de oameni care îşi pierduseră interesul pentru lumea comună şi care nu se mai simţeau nici legaţi, nici separaţi de ea. Găsirea unui legături între oameni, îndeajuns de puternice pentru a înlocui lumea, a fost principala sarcină politică a primei filosofii creştine, iar Augustin a fost cel care a propus ca nu numai „frăţia” creştină, ci toate relaţiile omeneşti să se întemeieze pe caritate. Însă caritatea, deşi, prin lipsa-de-lume inerentă ei, corespunde lămurit experienţei umane generale a iubirii, se distinge în acelaşi timp categoric de ea, întrucât, la fel ca lumea, se situează între oameni:

„Până şi tâlharii numesc caritate ceea ce există între ei *(inter se)”*{66}. Această surprinzătoare ilustrare a principiului politic creştin este, de fapt, foarte bine aleasă, căci legătura instituită de caritate între oameni, deşi incapabilă să întemeieze un domeniu public propriu, este întrutotul potrivită cu principiul creştin fundamental al respingerii lumii şi se pretează admirabil la conducerea prin lume a unui grup de oameni prin natura lor lipsiți-de-lume, un grup de sfinți sau un grup de răufăcători, însă cu condiția să se înțeleagă că lumea este ea însăşi condamnată şi că, înăuntrul ei, orice activitate este întreprinsă sub rezerva: *quamdiu mundus durat* („câtă vreme dăinuie lumea”){67}. Caracterul nepublic, nepolitic al comunității creştine a fost încă de timpuriu definit prin cererea adresată comunității de a forma un *corpus,* un „corp”, ai cărui membri aveau să fie legați unii de alții ca frați ai aceleiaşi familii.{68} Structura vieții comune a fost modelată după relațiile existente între membrii unei familii, pentru că acestea erau recunoscute ca fiind nepolitice, ba chiar antipolitice. Niciun domeniu public nu se născuse vreodată între membrii unei familii şi, prin urmare, era puțin probabil să se formeze unul plecând de la viața comunității creştine, presupunând că această viață se conducea exclusiv după principiul carității. Chiar şi într-un asemenea caz, după cum ştim din istoriaşi din regulile ordinelor monastice singurele comunități în care s-a încercat vreodată punerea în practică a principiului carității ca instrument politic –, pericolul ca activitățile întreprinse sub constrângerea „necesităților vieții de acum” *(necessitas vitae praesentis)*{69} să conducă prin ele însele, dat fiind că erau înfăptuite în prezența altora, la întemeierea unui fel de contra-lume, a unui domeniu public în cadrul ordinelor însele, era îndeajuns de mare pentru a impune reguli şi reglementări suplimentare, cea mai semnificativă pentru contextul nostru fiind interzicerea excelenței şi a mândriei care decurge din ea.{70}

Lipsa-de-lume ca fenomen politic nu este posibilă decât plecând de la presupoziția că lumea nu va dăinui; totuşi,

odată admisă o asemenea ipoteză, este aproape imposibil ca lipsa-de-lume, într-o formă sau alta, să nu înceapă să domine scena politică. Ceea ce s-a şi întâmplat după căderea Imperiului roman şi, chiar dacă din cu totul alte motive şi în forme foarte diferite, poate chiar mai sumbre, pare să se întâmple din nou în zilele noastre. Înfrânarea creştinească de la cele lumeşti nu este nicidecum singura concluzie care rezultă din convingerea că produsele omului, ale mâinilor sale muritoare, sunt la fel de muritoare ca autorii lor. Dimpotrivă, o astfel de convingere ar putea la fel de bine spori savurarea şi consumarea obiectelor lumii, adică acele feluri de raport cu lumea în care aceasta nu este înțeleasă în primul rând drept *koinon,* drept ceea ce e comun tuturor. Doar existența unui domeniu public şi, ca o consecință, transformarea lumii într-o comunitate de obiecte care îi strânge pe oameni laolaltă şi îi leagă pe unii de alții depind în întregime de durabilitate. Dacă este ca lumea să cuprindă un spațiu public, acesta nu poate fi edificat pentru o singură generație şi planificat doar pentru cei vii; el trebuie să depăşească durata de viață a oamenilor muritori.

Fără o asemenea depăşire către o posibilă nemurire terestră, nicio politică, la drept vorbind, nicio lume comună şi niciun domeniu public nu sunt cu putință. Căci, spre deosebire de binele comun aşa cum l-a înțeles creştinismul – mântuirea sufletului ca preocupare comună tuturor – lumea comună este cea în care intrăm când ne naştem şi pe care o lăsăm în urmă când murim. Ea depăşeşte durata noastră de viață deopotrivă în trecut şi în viitor; era acolo înainte de venirea noastră şi va supraviețui scurtului nostru popas în ea. Ea este ceea ce avem în comun nu numai cu cei ce trăiesc deodată cu noi, ci, de asemenea, cu cei ce au fost aici înaintea noastră şi cu cei ce vor veni după noi. Însă o asemenea lume comună poate supraviețui venirii şi plecării generațiilor doar în măsura în care apare în public. Publicitatea domeniului public este cea care poate absorbi şi face să strălucească de-a lungul veacurilor tot ceea ce oamenii şi-ar putea dori să

salveze de ruina naturală a timpului. Secole la rând până la noi – fără ca în prezent să se mai întâmple aşa – oamenii au intrat în domeniul public pentru că doreau ca ceva care le aparţinea în chip propriu sau ceva pe care îl aveau în comun cu alţii să fie mai durabil decât viaţa lor terestră. (Astfel, blestemul sclaviei nu consta numai în privarea de libertate şi de vizibilitate, ci şi în teama acestor oameni obscuri că, „din pricina obscurităţii, vor trebui să piară fără a lăsa vreo urmă a existenţei lor”.)[{71}] Nu există poate o dovadă mai clară a pierderii domeniului public în epoca modernă decât pierderea aproape totală a unei autentice preocupări pentru nemurire, pierdere umbrită întrucâtva de dispariţia simultană a preocupării metafizice pentru eternitate. Aceasta din urmă, întrucât constituie preocuparea filosofilor şi ţine de *vita contemplativa,* trebuie să rămână în afara consideraţiilor noastre de acum. Prima este însă dovedită de plasarea atât de frecventă a năzuinţei la nemurire alături de viciul privat al vanităţii. Într-adevăr, în condiţiile moderne, este atât de neverosimil ca cineva să aspire cu seriozitate la nemurirea terestră, încât suntem pesemne îndreptăţiţi să credem că o asemenea aspiraţie nu înseamnă nimic altceva decât vanitate.

Faimosul pasaj din Aristotel: „Cine se ocupă de treburile omeneşti, nu trebuie să... îl considere pe om aşa cum este şi nici să ia în considerare ceea ce e muritor în lucrurile muritoare, ci să le judece (numai) în măsura în care au posibilitatea de a deveni nemuritoare”, se găseşte, pe bună dreptate, în scrierile sale politice.[{72}] Căci *polis*-ul a fost pentru greci, aşa cum *res publica* a fost pentru romani, în primul rând o garanţie împotriva zădărniciei vieţii individuale, spaţiul protejat împotriva acestei zădărnicii şi rezervat relativei durabilităţi a muritorilor, dacă nu chiar nemuririi lor.

Opinia epocii moderne despre domeniul public, formată în urma spectaculoasei ascensiuni publice a societăţii, a fost exprimată de Adam Smith, care, cu dezarmantă sinceritate, vorbeşte de „acea deloc prosperă rasă de oameni numiţi de obicei oameni de litere”, pentru care „admiraţia publică... face

întotdeauna parte din recompensa pe care o primesc… o parte considerabilă… în profesia medicinei; una poate chiar mai mare în aceea a dreptului; în poezie şi în filosofie ea alcătuieşte aproape întreaga răsplată”.[73] Se înțelege de la sine că admirația publică şi recompensa bănească sunt aici de aceeaşi natură şi se pot substitui una celeilalte. Admirația publică este şi ea un obiect de întrebuințat şi de consumat, iar statutul, cum am spune noi astăzi, satisface o nevoie tot aşa cum hrana o satisface pe alta: vanitatea individuală consumă admirația publică, aşa cum foamea consumă hrana. Este limpede, din acest punct de vedere, că dovada concludentă a realității nu stă în prezența publică a altora, ci mai curând în caracterul mai mult sau mai puțin presant al nevoilor, a căror existență sau inexistență nu poate fi adeverită de nimeni altcineva decât de cel care se întâmplă să sufere de pe urma lor. Şi, întrucât nevoia de hrană îşi are baza de realitate demonstrabilă în însuşi procesul vieții, este la fel de limpede că durerile pe de-a-ntregul subiective provocate de foame sunt mai reale decât „slava deşartă”, cum obişnuia Hobbes să numească nevoia de admirație publică. Totuşi, chiar dacă, mulțumită unui miracol de empatie, aceste nevoi ar fi resimțite şi de alții, propria lor zădărnicie le-ar împiedica să întemeieze vreodată ceva tot atât de solid şi de durabil precum o lume comună. Esențial nu este, aşadar, că în lumea modernă domneşte o lipsă de admirație publică pentru poezie şi filosofie, ci că o asemenea admirație nu creează un spațiu în care lucrurile să fie salvate de la distrugerea cauzată de timp. Dimpotrivă, admirația publică, consumată zilnic în cantități tot mai mari, se dovedeşte atât de vană, încât recompensa bănească, unul dintre cele mai vane lucruri care există, poate deveni mai „obiectivă” şi mai reală.

Spre deosebire de această „obiectivitate”, a cărei unică bază o constituie banii ca numitor comun al satisfacerii tuturor nevoilor, realitatea domeniului public se bizuie pe prezența simultană a nenumăratelor perspective şi aspecte în care

lumea comună se prezintă ea însăşi şi pentru care nu s-ar putea născoci vreodată nici măsură, nici numitor comun. Căci, deşi lumea comună este locul comun de întâlnire al tuturor, cei prezenți ocupă în ea locuri diferite, iar locul unuia nu poate coincide cu locul celuilalt, tot aşa cum nu se amestecă locurile a două obiecte distincte. Importanța faptului de a fi văzut şi auzit de alții vine din aceea că fiecare vede şi aude dintr-o poziție diferită. Acesta este sensul vieții publice, în comparație cu care nici chiar cea mai bogată şi mai satisfăcătoare viață de familie nu poate oferi altceva decât prelungirea sau multiplicarea propriei poziții a unui individ, cu aspectele şi perspectivele care o însoțesc. Subiectivitatea privatului se poate prelungi şi multiplica într-o familie şi poate deveni chiar atât de puternică, încât greutatea ei să se facă simțită în domeniul public; dar această „lume" familială nu va putea înlocui niciodată realitatea care se naşte din suma aspectelor pe care un singur obiect le oferă unei mulțimi de spectatori. Abia acolo unde, fără a-şi schimba identitatea, obiectele pot fi văzute de un mare număr de oameni într-o diversitate de aspecte, astfel că cei adunați în jurul lor ştiu că văd o identitate în deplină diversitate, realitatea lumii se poate manifesta cu adevărat şi într-un chip demn de încredere.

În condițiile unei lumi comune, realitatea nu este garantată în primul rând de „natura comună" a tuturor oamenilor care alcătuiesc lumea, ci mai curând de faptul că, în pofida diferențelor de poziție şi a diversității de perspective decurgând de aici, toți sunt întotdeauna preocupați de acelaşi obiect. Dacă identitatea obiectului nu mai poate fi percepută, nicio natură comună a oamenilor şi cu atât mai puțin conformismul nenatural al unei societăți de masă nu vor putea împiedica distrugerea lumii comune, precedată de obicei de distrugerea aspectelor multiple în care ea se prezintă în fața pluralității umane. Este ceea ce se poate întâmplă în condiții de izolare radicală, când nimeni nu mai poate fi de acord cu nimeni, cum este de regulă cazul în tiranii. Acelaşi

lucru se poate întâmplă însă şi în condițiile societății de masă sau ale isteriei de masă, când vedem cum oamenii se comportă cu toții deodată ca şi când ar fi membrii unei singure familii, fiecare multiplicând şi prelungind perspectiva vecinului său. În ambele cazuri, oamenii au devenit în întregime privați, adică au fost privați de posibilitatea de a-i vedea şi auzi pe alții şi de posibilitatea de a fi văzuți şi auziți de aceştia. Ei sunt cu toții captivii subiectivității propriei experiențe singulare, care nu încetează să fie singulară chiar dacă este multiplicată de nenumărate ori. Sfârşitul lumii comune vine atunci când ea nu mai este văzută decât sub un singur aspect şi când nu i se mai permite să se înfățişeze decât într-o singură perspectivă.

8.
Domeniul privat: proprietatea

Înțelesul termenului „privat", în sensul său privativ originar, se defineşte în raport cu aceste multiple semnificații ale domeniului public. A trăi o viață în întregime privată înseamnă, mai presus de toate, a fi privat de lucrurile esențiale ale unei vieți cu adevărat umane: a fi privat de realitatea care decurge din faptul de a fi văzut şi auzit de alții, a fi privat de o relație „obiectivă" cu ceilalți, relație care rezultă din făptui de a fi legat şi separat de ei prin intermediul unei lumi comune de obiecte, a fi privat de posibilitatea de a realiza ceva mai durabil decât viața însăşi. Caracterul privativ al privatului stă în absența celorlalți; față deci, omul privat nu se arată şi, de aceea, este ca şi cum nu ar exista. Orice ar face rămâne fără însemnătate şi fără urmări pentru alții, iar ceea ce contează pentru el este lipsit de interes pentru ei.

În circumstanțele moderne, această privare de relații

„obiective” cu ceilalți şi de realitatea garantată prin intermediul lor a devenit fenomenul de masă al singurătății, luând astfel forma sa cea mai extremă şi cea mai antiumană. {74} Motivul acestei situații extreme este acela că societatea de masă nu distruge numai domeniul public, ci şi domeniul privat, privându-i pe oameni nu numai de locul lor în lume, ci şi de casa lor privată, unde altădată se simțeau la adăpost de lume şi unde, în orice caz, până şi cei excluşi din lume găseau un înlocuitor în căldura căminului şi în realitatea limitată a vieții de familie. Transformarea integrală a vieții căminului şi a familiei într-un spațiu interior şi privat o datorăm extraordinarului simț politic al poporului roman, care, spre deosebire de greci, nu a sacrificat niciodată privatul în favoarea publicului, ci, dimpotrivă, a înțeles că aceste două domenii nu pot exista decât conviețuind. Şi, deşi condițiile sclavilor nu erau probabil cu nimic mai bune la Roma decât la Atena, este cât se poate de semnificativ că un scriitor roman socotea că, pentru sclavi, locuința domestică a stăpânului era ceea ce *res publica* era pentru cetățeni{75}. Totuşi, oricât de suportabilă ar fi putut fi viața privată în sânul familiei, este limpede că ea nu putea fi în niciun caz altceva decât un înlocuitor, chiar dacă, la Roma, ca şi la Atena, domeniul privat oferea spațiu din belşug pentru activități pe care astăzi le aşezăm pe o treaptă superioară activității politice, cum ar fi, de exemplu, acumularea de bogăție, în Grecia, sau consacrarea în slujba artei şi a ştiinței la Roma. O asemenea atitudine „liberală”, care în anumite circumstanțe a putut avea drept rezultat apariția unor sclavi foarte prosperi şi extrem de educați, însemna doar că, în *polis*-ul grec, a fi prosper nu însemna nimic şi că, în Republica romană, a fi filosof nu era ceva care să conteze prea mult.{76}

Se înțelege de la sine că, în urma ascensiunii creştinismului, trăsătura privativă a privatului, conştiința că o viață petrecută exclusiv în sfera restrânsă a locuinței domestice privează de ceva esențial, ar fi trebuit să sufere o atenuare până aproape de punctul dispariției. Morala

creştină, spre deosebire de preceptele ei religioase fundamentale, a susținut mereu că fiecare trebuie să se îngrijească de problemele lui şi că responsabilitatea politică constituie în primul rând o povară, asumată numai de dragul bunăstării şi al mântuirii celor pe care îi eliberează de grija treburilor publice.{77} Este surprinzător că această atitudine a supraviețuit în epoca modernă laică într-o asemenea măsură, încât Karl Marx, care în această privință ca şi în altele nu a făcut decât să rezume, să conceptualizeze şi să transforme în program presupozițiile subiacente unei perioade de două secole de modernitate, a putut sfârşi prin a prezice şi spera în „dispariția" întregului domeniu public. Deosebirea, în această privință, dintre punctele de vedere creştin şi socialist, unul privind guvernarea ca pe un rău necesar din cauza păcătoşeniei omului, iar celălalt sperând să o abolească în cele din urmă, nu reprezintă o deosebire de apreciere cu privire la sfera publică, ci la natura umană. Ceea ce îi rămâne ascuns fiecăruia din aceste două puncte de vedere este că „dispariția statului" la Marx fusese precedată de o dispariție a domeniului public sau, mai curând, de transformarea lui într-o foarte restrânsă sferă de guvernare; în epoca lui Marx, această guvernare începuse deja să se dizolve într-o şi mai mare măsură, adică să fie transformată într-o „gospodărire" națională, până ce, în epoca noastră, a început să dispară cu totul în sfera impersonală, şi chiar mai limitată, a administrației.

Pare să țină de natura relației dintre domeniul public şi cel privat ca etapa finală a dispariției domeniului public să fie însoțită şi de amenințarea de lichidare a domeniului privat. Aşa cum nu e o întâmplare că întreaga discuție s-a transformat până la urmă într-o dispută privind dezirabilitatea sau indezirabilitatea proprietății private. Căci, pus în legătură cu proprietatea, cuvântul „privat", chiar şi din punctul de vedere al gândirii politice antice, îşi pierde de îndată caracterul privativ şi o bună parte din opoziția față de domeniul public în general; proprietatea are în mod clar

anumite atribute care, deşi țin de domeniul privat, au fost socotite întotdeauna ca fiind de cea mai mare importanță pentru sistemul politic.

Profunda legătură dintre privat şi public, vizibilă la nivelul ei cel mai elementar în chestiunea proprietății private, ar putea fi răstălmăcită astăzi din cauza echivalenței moderne dintre bogăție şi proprietate, pe de o parte, şi dintre sărăcie şi lipsa de proprietate, pe de altă parte. O asemenea răstălmăcire este cu atât mai supărătoare cu cât, istoriceşte vorbind, proprietatea şi bogăția sunt, şi una şi cealaltă, de o mai mare importanță pentru domeniul public decât orice altă chestiune sau preocupare privată şi au jucat, formal cel puțin, aproximativ acelaşi rol de condiție principală de admitere în domeniul public şi de acordare a cetățeniei depline. De aceea, se uită uşor că bogăția şi proprietatea, departe de a se confunda, sunt de naturi cu totul diferite. Apariția pretutindeni, astăzi, a unor societăți potențial sau efectiv foarte bogate, din care proprietatea este fundamental absentă, deoarece bogăția fiecărui individ constă în partea care îi revine din venitul anual al societății luate în ansamblu, arată limpede cât de puțin sunt legate cele două.

Înainte de epoca modernă, care a început cu exproprierea celor săraci şi a continuat apoi cu emanciparea noilor clase lipsite de proprietate, toate civilizațiile s-au întemeiat pe caracterul sacru al proprietății private. Bogăția, dimpotrivă, fie că era deținută privat sau distribuită public, nu fusese niciodată sacră înainte. La origine, a fi proprietar însemna nici mai mult, nici mai puțin decât a avea un loc într-o anumită parte a lumii şi a aparține deci sistemului politic, adică a fi capul uneia dintre familiile care, împreună, alcătuiau domeniul public. Această bucată de lume deținută în mod privat se identifica atât de profund cu familia care o poseda{78}, încât expulzarea unui cetățean putea însemna nu doar confiscarea bunurilor sale, ci şi distrugerea efectivă a clădirii propriu-zise{79}. Bogăția unui străin ori a unui sclav nu se substituia în niciun caz acestei proprietăți{80}, iar sărăcia

nu îl priva pe capul unei familii de locul lui în lume şi nici de statutul de cetățean care decurgea de aici. La început, dacă cuiva i se întâmplă să îşi piardă locul, pierdea aproape automat şi cetățenia, şi protecția legii.{81} Sacralitatea privatului era aidoma sacralității lucrurilor ținute ascunse, şi anume a naşterii şi a morții, începutul şi sfârşitul muritorilor care, la fel ca toate creaturi le vii, ies din întunericul şi se întorc în întunericul unei lumi subpământene. Trăsătura neprivativă a domeniului domestic îi era la început conferită de faptul că era domeniul naşterii şi al morții, care trebuia ținut ascuns de domeniul public pentru că adăpostea lucruri ascunse ochilor omeneşti şi de nepătruns pentru cunoaşterea umană.{82} Era ținut ascuns deoarece omul nu ştia de unde vine când se naşte şi unde merge când moare.

Nu interiorul acestui domeniu, care rămâne ascuns şi fără însemnătate publică, ci înfățişarea lui exterioară este la rândul ei importantă pentru cetate, iar el apare în spațiul cetății datorită granițelor care separă o locuință domestică de alta. La origine, legea era identificată cu această linie de graniță{83}, care în vremurile străvechi era încă un spațiu efectiv, un fel de ținut al nimănui{84}, situat între privat şi public, adăpostind şi ocrotind ambele domenii şi separându-le în acelaşi timp unul de celălalt. Legea *polis*-ului a depăşit desigur această înțelegere străveche, din care a păstrat totuşi semnificația spațială inițială. Legea oraşului-stat nu forma nici conținutul acțiunii politice (ideea că activitatea politică este în primul rând activitate legislativă, deşi de origine romană, este esențialmente modernă şi şi-a găsit cea mai grandioasă expresie în filosofia politică a lui Kant) şi nu era nicio listă de interdicții întemeiată, aşa cum sunt încă toate legile moderne, pe acele „Să nu faci…” ale Decalogului. Ea însemna literalmente un zid, fără de care ar fi putut exista o aglomerare de case, un oraş *(asty),* însă nu o cetate, o comunitate politică. Această lege ca-un-zid era sacră, dar numai zona îngrădită era politică.{85} În lipsa ei, un domeniu public ar fi putut exista tot atât de puțin ca o proprietate fără

un gard împrejmuitor, prima ocrotea şi împrejmuia viața politică, după cum celălalt adăpostea şi proteja procesul vieții biologice a familiei.{86}

Nu este, aşadar, întru totul exact să se afirme că, înainte de epoca modernă, proprietatea privată era considerată a fi o condiție de la sine înțeleasă de admitere în domeniul public; ea reprezenta cu mult mai mult decât atât. Privatul era asemeni unui revers, întunecat şi ascuns, al domeniului politic şi dacă a fi politic însemna a realiza posibilitatea supremă a existenței umane, atunci a nu avea niciun loc care să îți aparțină în chip propriu (ca sclavul) însemna a înceta de a mai fi uman.

De origine cu totul diferită şi mai apropiată istoric este semnificația politică a bogăției private din care individul îşi extrage mijloacele de trai. Am vorbit mai devreme despre identificarea antică a necesității cu domeniul privat al locuinței domestice, unde fiecare trebuia să domine, pentru sine însuşi, necesitățile vieții. Omul liber, care dispunea de propriul spațiu privat şi nu se afla, asemeni sclavului, la dispoziția unui stăpân, putea fi cu toate acestea „supus constrângerii" prin sărăcie. Sărăcia îl constrânge pe omul liber să acționeze ca un sclav.{87} Aşadar, bogăția privată nu a devenit o condiție de admitere în viața publică pentru că posesorul ei era angajat în procesul acumulării ei, ci, dimpotrivă, pentru că ea garanta cu o rezonabilă certitudine că cel ce o deține nu va fi nevoit să se ocupe de asigurarea propriilor sale mijloace de întreținere şi de consum şi va fi liber să se dedice activității publice.{88} Firește, viața publică devenea posibilă abia după ce fuseseră rezolvate nevoile cu mult mai urgente ale vieții înseşi. Mijlocul de a le rezolva era munca, motiv pentru care bogăția unei persoane era adesea calculată în funcție de numărul de muncitori, adică de sclavi, pe care îi deținea.{89} A poseda o proprietate însemna, în acest caz, a fi stăpân peste necesitățile propriei vieți şi deci a fi în mod potențial o persoană liberă, liberă să depăşească sfera propriei vieți şi să intre în lumea pe care toți o avem în

comun.

Abia odată cu apariția, într-un chip concret şi tangibil, a unei asemenea lumi comune, adică odată cu ascensiunea oraşului-stat, acest tip de posesiune privată şi-a putut dobândi eminenta semnificație politică şi, de aceea, este aproape de la sine înțeles de ce celebra „disprețuire a ocupațiilor casnice" nu se întâlneşte încă în lumea homerică. Dacă proprietarul alegea să îşi extindă proprietatea în loc să o consume în totalitate pentru a duce o viață politică, era ca şi cum şi-ar fi sacrificat benevol libertatea şi ar fi devenit de bună voie ceea ce sclavul era împotriva voinței lui, un servitor al necesității.{90}

Până la începutul epocii moderne, acest tip de proprietate nu fusese nicicând socotit ca sacru şi abia acolo unde bogăția, ca sursă de venit, a coincis cu bucata de pământ pe care era stabilită familia, adică într-o societate esențialmente agrară, cele două tipuri de proprietate au putut coincide într-o asemenea măsură, încât orice proprietate a dobândit un caracter sacru. În orice caz, apărătorii moderni ai proprietății private, care o înțeleg în unanimitate ca bogăție deținută privat şi nimic altceva, nu au temeiuri serioase pentru a invoca o tradiție după care un domeniu public liber nu poate exista în lipsa organizării şi protejării adecvate a domeniului privat. Căci enorma acumulare de bogăție, încă în desfăşurare, din societatea modernă, care a început prin expropriere – exproprierea claselor țărăneşti, care a fost la rândul ei consecința aproape accidentală a exproprierii Bisericii şi a proprietăților monastice în urma Reformei{91} –, nu a arătat niciodată o mare considerație pentru proprietatea privată, sacrificând-o, dimpotrivă, ori de câte ori a venit în conflict cu acumularea de bogăție. Dictonul lui Proudhon, după care proprietatea este un furt, are o solidă bază de adevăr în originile capitalismului modern; este cu atât mai semnificativ că până şi Proudhon a ezitat să accepte îndoielnicul remediu al exproprierii generale, întrucât ştia prea bine că abolirea proprietății private, deşi putea vindeca

răul sărăciei, avea toate şansele de a stârni răul mai mare al tiraniei.{92} Dat fiind că el nu a făcut deosebire între proprietate şi bogăție, cele două observații ale sale apar în opera lui ca nişte contradicții, ceea ce în fapt nu sunt. Pe termen lung, aproprierea individuală a bogăției va arăta la fel de puțin respect pentru proprietatea privată ca şi socializarea procesului de acumulare. Că privatul, luat în orice sens, nu poate decât stânjeni dezvoltarea „productivității" sociale şi că, prin urmare, orice formă de considerație față de proprietatea privată trebuie respinsă în favoarea procesului de continuă creştere a bogăției sociale, acest fapt nu este o invenție a lui Karl Marx, ci ține în realitate de însăşi natura acestei societăți.{93}

9.
Socialul şi privatul

Ceea ce am numit mai devreme ascensiunea socialului a coincis din punct de vedere istoric cu transformarea grijii private pentru proprietatea privată într-o preocupare publică. Atunci când a pătruns pentru întâia dată în domeniul public, societatea a luat masca unei organizații a proprietarilor care, în loc să revendice accesul la domeniul public, dată fiind bogăția lor, au cerut să fie protejați împotriva lui, pentru a putea acumula şi mai multă bogăție, în termenii lui Bodin, guvernarea aparținea regilor, iar proprietatea supuşilor, astfel că datoria celor dintâi era să domnească în interesul proprietății supuşilor lor. „Statul *[commonwealth]",* după cum s-a subliniat de curând, „a existat în primul rând în folosul *bogăției* comune *[common* wealth]"{94}.

Când acestei bogății comune, rezultatul activităților altădată alungate în spațiul privat al locuinței domestice, i s-a

permis să ia în stăpânire domeniul public, posesiunile private – care, prin esență, sunt cu mult mai puțin durabile şi cu mult mai vulnerabile la moartea proprietarilor lor decât este lumea comună, cea care provine întotdeauna din trecut şi este destinată să dureze pentru generațiile viitoare – au început să submineze durabilitatea lumii. E adevărat că bogăția poate fi acumulată într-o asemenea măsură, încât nicio viață individuală să nu fie îndeajuns de lungă pentru a o consuma în întregime, astfel că mai curând familia decât individul devine proprietarul ei. Totuşi, bogăția rămâne ceva de întrebuințat şi de consumat, indiferent câte vieți individuale poate ea susține. Abia când bogăția a devenit capital, a cărui funcție principală era de a genera mai mult capital, proprietatea privată a egalat sau s-a apropiat de durabilitatea proprie lumii împărtăşite în mod comun.[95] Această durabilitate este însă de natură diferită; este mai curând durabilitatea unui proces decât cea a unei structuri stabile. Fără procesul acumulării, bogăția ar recădea de îndată în procesul invers al dezintegrării prin întrebuințare şi consum.

Prin urmare, bogăția comună nu poate deveni nicicând comună în sensul în care vorbim de o lume comună; ea a rămas sau, mai curând, intenția era de a o menține strict privată. Comună era doar guvernarea, desemnată să îi apere, pe unii de alții, pe proprietarii privați, concurenți în lupta pentru acumularea de mai multă bogăție. Contradicția evidentă a acestui concept modern de guvernare, în cadrul căreia singurul lucru pe care oamenii îl au în comun sunt interesele lor private, nu trebuie să ne mai deranjeze, aşa cum îl deranja încă pe Marx, de vreme ce noi ştim că existența unei contradicții între privat şi public, tipică pentru fazele inițiale ale epocii moderne, a fost un fenomen temporar, care a prefațat suprimarea totală a diferenței înseşi dintre domeniile privat şi public, imersia ambelor în sfera socialului] în plus, noi ne aflăm într-o poziție cu mult mai bună pentru a înțelege consecințele pe care le are pentru existența umană

dispariția sferelor publică şi privată ale vieții, cea publică întrucât a devenit o funcție a celei private, iar cea privată întrucât a devenit singura preocupare comună rămasă.

Privită din acest punct de vedere, descoperirea modernă a intimității pare o fugă din lumea exterioară, în întregul ei, către subiectivitatea interioară a individului, adăpostită şi protejată odinioară de domeniul privat. Disoluția în social a acestui domeniu poate fi urmărită cel mai bine în procesul de transformare a proprietății imobile în proprietate mobilă, desfăşurat progresiv până ce distincția dintre proprietate şi bogăție, dintre acele *fungbiles* şi acele *consumptibiles* din dreptul roman, îşi pierde în cele din urmă întreaga semnificație, deoarece fiecare obiect tangibil, „fungibil", a devenit unul de „consum"; proprietatea şi-a pierdut valoarea de întrebuințare privată, determinată de locul pe care îl ocupa, dobândind o valoare exclusiv socială, determinată de continua ei convertibilitate, a cărei fluctuație nu a putut fi ea însăşi fixată decât temporar, prin raportarea la numitorul comun al banilor.{96} În strânsă legătură cu această evaporare socială a tangibilului se găseşte cea mai revoluționară contribuție modernă la conceptul de proprietate, potrivit căreia proprietatea nu reprezintă o parte fixă şi precis localizată a lumii, dobândită într-un fel sau altul de posesorul ei, ci, dimpotrivă, îşi are izvorul în omul însuşi, ca posesor al unui corp şi ca proprietar incontestabil al vigorii acestui corp, pe care Marx a numit-o „forță de muncă".

Proprietatea modernă şi-a pierdut astfel caracterul de obiect care aparține lumii, stabilindu-i-se locul în însăşi persoana umană, adică în ceea ce individul nu poate pierde decât odată cu viața sa. Istoriceşte vorbind, presupoziția lui 8, după care munca corpului constituie originea proprietății, este mai mult decât discutabilă; având în vedere însă că noi trăim deja în condiții în care singura noastră proprietate sigură este îndemânarea noastră şi forța noastră de muncă, există toate şansele ca ea să devină adevărată. Căci, după ce s-a transformat într-o preocupare publică, bogăția a atins

asemenea proporții, încât este aproape imposibil de controlat prin deținere privată. E ca şi cum domeniul privat şi-ar fi luat revanşa împotriva celor care au încercat să se folosească de el în folosul intereselor lor private. Oricum, în această situație, cea mai mare amenințare nu o constituie abolirea deținerii private a bogăției, ci abolirea proprietății private în sensul de loc deținut în chip concret în lume.

Pentru a înțelege pericolul care pândeşte existența umană în urma eliminării domeniului privat, pentru care intimitatea nu este un înlocuitor cu totul demn de încredere, cel mai bine ar fi să luăm în considerare acele trăsături neprivative ale privatului care sunt mai vechi decât descoperirea intimității şi independente de ea. Deosebirea dintre ceea ce avem în comun şi ceea ce deținem în chip privat vine în primul rând din faptul că de posesiunile noastre private, pe care le întrebuințăm şi le consumăm zilnic, avem cu mult mai urgent nevoie decât de orice parte a lumii comune; fără proprietate, cum a subliniat Locke, „ceea-ce-e-comun nu ne este de niciun folos”[97]. Aceeaşi necesitate, care, din perspectiva domeniului public, se arată doar sub aspectul ei negativ, ca privare de libertate, posedă o forță de mişcare a cărei întâietate rămâne neegalată de aşa-numitele dorințe şi aspirații mai înalte ale omului; nu numai că ea va fi întotdeauna prima dintre nevoile şi grijile omului, ci va preveni, de asemenea, instalarea apatiei şi dispariția inițiativei care amenință atât de limpede toate comunitățile excesiv de bogate.[98] Necesitatea şi viața sunt intim asociate şi legate între ele, astfel că, acolo unde necesitatea este eliminată cu desăvârşire, viața însăşi se vede amenințată. Căci suprimarea necesității, departe de a duce automat la instaurarea libertății, nu face decât să şteargă linia de demarcație dintre libertate şi necesitate. (Discuțiile moderne despre libertate, în care libertatea nu este niciodată înțeleasă ca o stare obiectivă a existenței umane, ci apare fie ca o insolubilă problemă subiectivă, de voință în întregime determinată sau nedeterminată, fie ca ceva ce rezultă din necesitate, indică toate că deosebirea concretă, obiectivă,

dintre a fi liber şi a fi constrâns de necesitate, a încetat să mai fie sesizată.)

A doua caracteristică neprivativă importantă a privatului este că cei patru pereți ai proprietății private îi oferă individului unicul refugiu sigur unde se poate ascunde de lumea publică comună: nu doar de tot ceea ce se petrece în interiorul ei, ci chiar şi de publicitatea lumii comune, de faptul însuşi de a fi văzut şi auzit. O viață în întregime petrecută în public, în prezența altora, devine, cum am spune noi, superficială. Deşi îşi păstrează vizibilitatea, ea îşi pierde calitatea de a se înfățişă privirii ieşind la iveală dintr-un plan mai obscur, care trebuie să rămână ascuns pentru a nu îşi pierde profunzimea într-un sens deloc subiectiv, ci cât se poate de real. Singurul mijloc eficient pentru a garanta, împotriva luminii publicității, obscuritatea a ceea ce trebuie ținut ascuns este proprietatea privată, locul deținut în chip privat în vederea ascunderii.[99]

Deşi este absolut firesc ca trăsăturile neprivative ale privatului să se arate lămurit mai ales când oamenii sunt amenințați cu lipsa lui, maniera concretă în care statele premoderne au tratat proprietatea privată arată limpede că oamenii au fost întotdeauna conştienți de existența şi de însemnătatea lor. Ceea ce nu i-a făcut totuşi să protejeze direct activitățile din domeniul privat, ci să protejeze mai curând granițele care separau partea deținută în mod privat de celelalte părți din lume, şi mai ales de însăşi lumea comună. Pe de altă parte, trăsătura specifică teoriei politice şi economice moderne, în măsura în care vede proprietatea privată ca pe o chestiune crucială, a fost accentul pus, în detrimentul proprietății tangibile propriu-zise, pe activitățile private ale proprietarilor şi pe nevoia lor de a fi protejați de stat pentru a putea acumula bogăție. Important pentru domeniul public nu este totuşi spiritul mai mult sau mai puțin întreprinzător al oamenilor de afaceri privați, ci gardurile care înconjoară casele şi grădinile cetățenilor. Invadarea privatului de către societate, „socializarea omului”

(Marx), se realizează cel mai eficient cu ajutorul exproprierii, fără însă ca exproprierea să fie singura cale de a o face. În această privință, caşi în altele, măsurile revoluționare ale socialismului sau ale comunismului pot fi foarte bine înlocuite cu o mai lentă şi nu mai puțin sigură „disoluție" a domeniului privat în general şi a proprietății private în particular.

Deosebirea dintre domeniul public şi cel privat, văzută mai curând din punctul de vedere al privatului decât al corpului politic, echivalează cu distincția dintre lucruri care trebuie arătate şi lucruri care trebuie ținute ascunse. Abia epoca modernă, în revolta ei împotriva societății, a descoperit cât de bogat şi de variat poate fi, în condițiile intimității, domeniul reprezentat de ceea-ce-trebuie-ținut-ascuns; este izbitor însă că, de la începutul istoriei şi până în zilele noastre, cea care a trebuit ascunsă în spațiul privat a fost mereu partea corporală a existenței umane, tot ceea ce era legat de necesitatea procesului vieții ca atare, proces care, înainte de epoca modernă, cuprindea toate activitățile puse în serviciul subzistenței individului şi al supraviețuirii speciei. „Muncitorii, care cu corpul lor se îngrijesc de nevoile (corporale) ale vieții"[100], şi femeile, care cu corpul lor asigură supraviețuirea fizică a speciei, erau ținuți ascunşi. Femeile şi sclavii aparțineau aceleiaşi categorii şi nu erau ținuți ascunşi doar pentru că formau proprietatea altcuiva, ci şi pentru că duceau o viață „laborioasă", consacrată funcțiilor corporale. [101] La începutul epocii moderne, când munca „liberă" nu s-a mai putut ascunde în spațiul privat al locuinței domestice, muncitorii erau ascunşi şi izolați de comunitate, la fel ca infractorii ținuți în spatele zidurilor înalte şi sub continuă supraveghere.[102] Faptul că epoca modernă a emancipat clasele muncitoare şi femeile aproape în acelaşi moment istoric trebuie fără îndoială inclus printre caracteristicile unei epoci care nu mai crede că funcțiile corporale şi grijile materiale se cuvin ascunse. Este cu atât mai simptomatic pentru natura acestor fenomene că, până şi în civilizația

noastră, puținul rămas din privatul în sens strict este asociat cu „nevoile” luate în sensul inițial de lucruri a căror necesitate decurge din faptul de a avea un corp.

10.
Locul activităților omeneşti

Chiar dacă deosebirea dintre privat şi public coincide cu opoziția dintre necesitate şi libertate, dintre zădărnicie şi durabilitate şi, în fine, dintre ruşine şi onoare, nu este câtuşi de puțin adevărat că doar realitățile necesare, zadarnice sau ruşinoase îşi au locul în domeniul privat. Semnificația cea mai elementară corespunzătoare celor două domenii indică faptul că există realități care, pentru a exista, trebuie ținute ascunse, în vreme ce altele trebuie expuse în public. Dacă le-am examina, indiferent unde le-am găsi, în orice civilizație dată, am vedea că fiecare activitate omenească trimite la locul din lume care îi este propriu. Ceea ce e adevărat pentru muncă, lucru şi acțiune, principalele activități ce țin de *vita activa;* există însă un caz, extrem, ce-i drept, al acestui fenomen, care poate servi drept exemplu, întrucât are avantajul de a fi jucat un rol considerabil în teoria politică.

Bunătatea în sens absolut, în contrast cu ceea ce în Antichitatea greacă şi romană trecea drept „bun la” sau „excelent”, a devenit cunoscută în civilizația noastră doar odată cu ascensiunea creştinismului. De atunci încoace, privim faptele bune ca pe o importantă categorie de acțiune umană posibilă. Binecunoscutul antagonism dintre creştinismul primar şi *res publica,* atât de admirabil rezumat de formula lui Tertulian: *nec ulla magis resaliena quam publica* („nimic nu ne este mai străin decât ceea ce contează în public”)[{103}], este, de obicei şi pe drept cuvânt, înțeles ca o

consecință a aşteptărilor escatologice timpurii, a căror semnificație de iminență s-a pierdut abia după ce experiența a lăsat să se înțeleagă că nici chiar prăbuşirea Imperiului roman nu avea să însemne sfârşitul lumii.{104} Totuşi preocuparea creştinismului pentru o altă lume are încă o sursă, poate chiar mai intim legată de învățăturile lui Iisus din Nazaret şi, în orice caz, atât de independentă de credința în caracterul pieritor al lumii, încât suntem tentați să vedem în ea adevăratul motiv interior pentru care înstrăinarea creştină de lume a putut supraviețui atât de lesne neîmplinirii evidente a speranțelor sale escatologice.

Singura activitate propovăduită de Iisus în cuvânt şi în faptă este practicarea bunătății, iar bunătatea are în chip evident tendința de a se ascunde spre a nu fi văzută sau auzită. Ostilitatea creştină față de domeniul public, tendința, cel puțin a primilor creştini, de a duce o viață cât mai îndepărtată cu putință de domeniul public poate fi înțeleasă şi ca o consecință firească a devotamentului pentru faptele bune, independent de orice credință şi de orice aşteptări. Căci e limpede că, în momentul când ajunge cunoscută sau publică, fapta bună îşi pierde caracterul specific de bunătate, de lucru înfăptuit exclusiv din bunătate. Când apare în văzul tuturor, bunătatea nu mai este bunătate, chiar dacă poate fi în continuare folositoare sub formă de caritate organizată sau de act de solidaritate. De aceea: „Luați seama să nu faceți milostenie înaintea oamenilor, ca să fiți văzuți de ei”{105}. Bunătatea poate exista doar atunci când nu este sesizată nici chiar de autorul ei; oricine se vede pe sine însuşi săvârşind o faptă bună, nu mai este bun, ci cel mult un membru util al societății sau un membru devotat al unei biserici. De aceea: „Să nu ştie stânga ta ce face dreapta”{106}.

S-ar putea ca această curioasă calitate negativă a bunătății, lipsa manifestării fenomenale exterioare, să fie cea care face din apariția în istorie a lui Iisus din Nazaret un eveniment atât de profund paradoxal; ea pare neîndoielnic să fie motivul pentru care el a crezut şi a propovăduitei niciun

om nu poate fi bun: „Pentru ce mă numeşti bun? Nimerii nu este bun decât unul singur: Dumnezeu”{107}. Aceeaşi convingere îşi găseşte expresia în povestirea talmudică despre cei treizeci şi şase de drepți de dragul cărora Dumnezeu mântuieşte lumea şi care, tot aşa, nu sunt cunoscuți de nimeni, şi cu atât mai puțin de ei înşişi. Ceea ce ne aminteşte de marele adevăr al lui Socrate, după care niciun om nu poate fi înțelept, adevăr din care s-a născut iubirea de înțelepciune, sau filo-sofia; întreaga poveste a vieții lui Iisus pare să confirme că iubirea de bunătate se naşte din înțelegerea faptului că niciun om nu poate fi bun.

Iubirea de înțelepciune şi cea de bunătate, dacă trec în activitățile filosofării şi ale facerii de fapte bune, au în comun faptul că amândouă se încheie imediat, se anulează singure, ca să zicem aşa, ori de câte ori se admite că omul poate *fi* înțelept sau poate *fi* bun. Încercările de a face să existe ceea ce nu poate defel supraviețui momentului trecător al actului însuşi nu au lipsit niciodată şi au dus întotdeauna la situații absurde. Filosofii Antichității târzii, care îşi impuneau să *ție* înțelepți, erau absurzi atunci când pretindeau că sunt fericiți să ardă de vii în faimosul Taur faleric. Şi nu mai puțin absurdă este cerința creştină de a *fi* bun şi de a întoarce celălalt obraz, când nu este luată în sens metaforic, ci este încercată ca un mod real de viață.

Dar asemănarea dintre activitățile care se nasc din iubirea de bunătate şi din iubirea de înțelepciune se opreşte aici. E adevărat, ambele se află într-un anumit raport de opoziție față de domeniul public, însă cazul bunătății este cu mult mai categoric în această privință şi, de aceea, de o mai mare însemnătate în contextul de față. Numai bunătatea trebuie să rămână cu totul ascunsă şi să se ferească de orice apariție, dacă e să evite anihilarea. Filosoful, chiar dacă se hotărăşte, împreună cu Platon, să părăsească „peştera” treburilor omeneşti, nu trebuie să se ascundă de sine; dimpotrivă, sub cerul Ideilor, el găseşte nu numai adevăratele esențe a tot ceea ce există, ci se descoperă şi pe sine, în dialogul dintre

„mine şi eu însumi” *(eme emautô)* în care Platon a văzut, după câte se pare, esența gândirii.[{108}] A fi singur înseamnă a fi împreună cu propriul tău sine şi, din acest motiv, gândirea, deşi este poate cea mai solitară dintre toate activitățile, nu este niciodată cu totul lipsită de tovarăş şi de companie.

Însă, omul iubitor de bunătate nu îşi poate defel permite să ducă o viață solitară şi totuşi existența lui alături de alții şi pentru alții trebuie să rămână esențialmente lipsită de martori şi lipsită în primul rând de compania propriului sine. Un asemenea om nu este solitar, ci singur; trăind alături de alții, el trebuie să se ascundă de ei şi nu se poate încrede nici chiar în sine pentru a fi martorul faptelor sale. Filosoful poate întotdeauna conta pe gândurile sale pentru a-i ține companie, pe când faptele bune nu pot ține niciodată companie cuiva; ele trebuie uitate în clipa când sunt săvârşite, căci până şi amintirea le distruge calitatea de a fi „bune”. În plus, gândirea, întrucât poate fi rememorată, se poate cristaliza în gând, iar gândurile, la fel ca toate câte îşi datorează existența aducerii-aminte, pot fi transformate în obiecte tangibile, care, precum pagina scrisă sau cartea tipărită, devin parte a artificialului uman. Faptele bune, pentru că trebuie de îndată uitate, nu pot nicicând deveni parte a lumii; ele vin şi pleacă, nelăsând nicio urmă. Cu adevărat, ele nu sunt din lumea aceasta.

Tocmai acest refuz al lumii propriu faptelor bune este cel ce face din omul iubitor de bunătate o figură esențialmente religioasă, iar din bunătate, la fel ca din înțelepciune în Antichitate, o calitate în mod esențial neumană, supraumană. Şi totuşi iubirea de bunătate, spre deosebire de iubirea de înțelepciune, nu se reduce la o experiență a cele^f puțini, tot aşa cum singurătatea, spre deosebire de solitudine, este la îndemâna fiecărui om. De aceea, bunătatea şi singurătatea sunt într-un anume sens de o importanță considerabil mai mare pentru politică decât înțelepciunea şi solitudinea; cu toate acestea, numai solitudinea poate deveni, în persoana filosofului, un autentic mod de viață, în timp ce experiența cu

mult mai generală a singurătății este atât de contrară condiției umane a pluralității, încât devine pur şi simplu insuportabilă, chiar şi pentru un scurt interval de timp, şi are nevoie de compania lui Dumnezeu, singurul martor imaginabil al faptelor bune, dacă e să nu anihileze cu totul existența omenească. Preocuparea pentru o altă lume, proprie experienței religioase, în măsura în care este într-adevăr o experiență a dragostei în sens de activitate, iar nu experiența cu mult mai frecventă a contemplării pasive a unui adevăr revelat, se manifestă în interiorul lumii înseşi; ca toate celelalte activități, ea nu părăseşte lumea, ci trebuie efectuată înăuntrul lumii. Însă această manifestare, cu toate că se produce în spațiul unde sunt îndeplinite alte activități şi depinde de el, este în mod activ de o natură negativă; fugind de lume şi ascunzându-se de locuitorii ei, ea neagă spațiul pe care lumea îl oferă oamenilor şi mai ales acea parte publică a lumii unde fiecare realitate şi fiecare om sunt văzuți şi auziți de ceilalți.

Bunătatea, aşadar, ca mod de viață închegat, nu este numai imposibilă în limitele domeniului public, ci are chiar un efect distructiv asupra lui. Nimeni poate nu a întrezărit cu mai multă perspicacitate caracterul ruinător al facerii de bine decât Machiavelli, cel care, într-un pasaj celebru, a îndrăznit să îi învețe pe oameni „cum să nu fie buni”[109]. Inutil să mai spunem, el nu a afirmat şi nu a vrut să afirme că oamenii trebuie învățați cum să fie răi; actul criminal, chiar dacă din alte motive, trebuie şi el să se ferească de posibilitatea de a fi văzut şi auzit de alții. Pentru Machiavelli, criteriul acțiunii politice era faima, acelaşi ca în Antichitatea clasică, iar răutatea se poate acoperi de faimă tot atât de puțin ca bunătatea. De aceea, toate metodele prin care „cineva poate câştiga într-adevăr putere, dar nu şi faimă” sunt rele.[110] Răutatea care iese din ascundere este neruşinată şi distruge în mod direct lumea comună; bunătatea care iese din ascundere şi îşi asumă un rol public îşi încalcă proprii termeni, încetând să mai fie bună şi devenind, în schimb,

coruptă, corupere pe care o va purta cu sine oriunde va merge. Astfel, în opinia lui Machiavelli, motivul pentru care Biserica devenise o sursă de influență corupătoare în politica italiană era participarea ei la treburile lumeşti şi nu depravarea individuală a episcopilor sau a prelaților. Pentru el, problema conducerii religioase a domeniul secular ducea inevitabil la următoarea alternativă: sau domeniul public corupe organismul religios, ajungând astfel corupt el însuşi, sau organismul religios rămâne incoruptibil şi distruge cu desăvârşire domeniul public. În ochii lui Machiavelli, o Biserică reformată era, aşadar, chiar mai periculoasă, iar asta l-a făcut să privească cu mult respect, dar cu şi mai multă îngrijorare, renaşterea religioasă din vremea lui, „noile ordine" care, „salvând religia de la distrugerea provocată de imoralitatea prelaților şi a capilor Bisericii", îi învățau pe oameni să fie buni şi să nu „se împotrivească răului" – cu rezultatul că" domnitorii nelegiuiți săvârşesc câte rele poftesc".{111}

Am ales exemplul recunoscut ca extrem al facerii de bine, extrem întrucât această activitate nu se simte în largul ei nici chiar în domeniul privat, pentru a arăta că judecățile istorice ale comunităților politice, pe baza cărora fiecare comunitate a stabilit care dintre activitățile ținând de *vita activa* trebuie expuse în public şi care trebuie ascunse în spațiul privat, şi-ar putea avea corespondentul în chiar natura acestor activități. Ridicând o asemenea problemă, nu am intenția să întreprind o analiză exhaustivă a activităților ținând de *vita activa* ale cărei părți şi structură, în mod curios, au fost trecute cu vederea de o tradiție care a judecat-o în primul rând din perspectiva unei *vita contemplativa*, ci să încerc să determin, cu o oarecare certitudine, semnificația lor politică.

Capitolul III.
MUNCA

În capitolul ce urmează, Karl Marx va fi criticat. Nefericit lucru, într-o vreme în care atâția scriitori, care altădată îşi câştigau existența împrumutând, pe față sau fără să o spună, din marea bogăție a ideilor şi a intuițiilor marxiste, au hotărât să devină antimarxişti de profesie, unul dintre ei descoperind chiar că Marx nu a fost el însuşi în stare să îşi câştige pâinea, uitând pentru o clipă de generațiile de autori pe care Marx i-a „întreținut". În fața unui asemenea obstacol, aş evoca afirmația făcută de Benjamin Constant când s-a văzut silit să îl atace pe Rousseau: „J'éviterai certes de me joindre aux détracteurs d'un grand homme. Quand le hasard fait qu'en apparence je me rencontre avec euxsur un seul point, je suis en défiance de moi-même; etpourmeconsolerde paraâtre un instant de leuravis… j'ai besoin de désavouer et de flétrir, autant qu'il est en moi, ces prétendus auxiliaires". („Voi evita, fireşte, să mă alătur detractorilor unui mare om. Când întâmplarea face să mă potrivesc, în aparență, cu ei, fie şi într-o singură privință, mă privesc cu neîncredere pe mine însumi; iar ca să mă consolez de a fi părut, pentru o clipă, în acord cu părerea lor… simt nevoia de a-i dezaproba şi înfiera, pe cât îmi stă în putință, pe aceşti pretinşi însoțitori.")[{112}]

11.
„Munca trupului nostru şi lucrul mâinilor noastre”{113}

Distincția pe care o propun între muncă *[labor]* şi lucru *[work]* este neobişnuită. Evidența ei fenomenală este prea izbitoare pentru a putea fi ignorată, dar, cu toate acestea, istoric vorbind, dacă lăsăm la o parte câteva remarci răzlețe, care, în plus, nu au fost nicicând dezvoltate nici chiar în teoriile autorilor lor, nu există aproape nimic care să o susțină, nici în tradiția premodernă a gândirii politice, nici în marea masă a teoriilor moderne despre muncă. Împotriva unei asemenea lipse de dovezi istorice stă totuşi o mărturie foarte clară şi statornică, şi anume faptul simplu că fiecare limbă europeană, veche sau modernă, cuprinde două cuvinte, fără legătură etimologică între ele, pentru a desemna ceea ce am ajuns să considerăm ca fiind aceeaşi activitate, conservându-le în pofida permanentei lor întrebuințări sinonimice.{114}

Astfel, deosebirea făcută de Locke între mâinile care lucrează şi corpul care munceşte aminteşte întrucâtva de vechea distincție grecească dintre *cheirotechnês,* meşteşugarul, căruia îi corespunde cuvântul german *Handwerker,* şi cei care, precum „sclavii şi animalele domestice, se îngrijesc cu corpul lor de necesitățile vieții”{115}, sau care, precum în expresia grecească *tô somati ergazesthai,* lucrează cu corpul lor – chiar dacă, şi aici, munca şi lucrul sunt deja privite ca identice, întrucât cuvântul folosit nu este *ponein* (a munci), ci *ergazesthai* (a lucra). Întrebuințarea antică, ca şi cea modernă a celor două cuvinte ca sinonime a eşuat complet doar într-o singură privință, care din punct de vedere lingvistic este totuşi cea mai importantă, şi anume în formarea unui substantiv corespunzător. Aici descoperim încă odată o unanimitate deplină; cuvântul „muncă”, înțeles ca

substantiv, nu desemnează niciodată produsul finit, rezultatul activității muncii, ci rămâne un substantiv verbal aparținând aceleiaşi clase ca gerunziul, în timp ce produsul însuşi este derivat invariabil din cuvântul întrebuințat pentru lucru, chiar şi atunci când întrebuințarea de zi cu zi a urmat atât de aproape evoluția modernă propriu-zisă, încât forma verbală a cuvântului „lucru" a căzut în desuetudine.{116}

Motivul pentru care această distincție a putut fi trecută cu vederea în Antichitate, iar semnificația ei a rămas neexplorată, pare îndeajuns de evident. Disprețul față de muncă, izvorând la început dintr-o pătimaşă năzuință spre eliberarea de necesitate şi dintr-o nu mai puțin pătimaşă intoleranță față de toate eforturile care nu lăsau nicio urmă, niciun monument, nicio mare operă demnă de aducere aminte, s-a răspândit odată cu solicitările din ce în ce mai mari la care viața *polis-ul*ui supunea timpul cetățenilor şi cu pretenția legată de abținerea *(scholê)* cetățenilor de la orice altă activitate în afara celei politice, până ce un asemenea dispreț a ajuns să acopere toate lucrurile care cereau un efort. Vechea cutumă politică, anterioară deplinei dezvoltări a oraşului-stat, făcea deosebire doar între sclavi, duşmanii înfrânți *(dmôes* sau *douloi),* care erau purtați împreună cu restul prăzii în locuința învingătorului, unde, ca locatari ai casei *(oiketai* sau *familiares),* munceau pentru propria lor viață şi pentru viața stăpânului lor, şi *dêmiourgoi,* lucrătorii a căror activitate putea fi pusă în slujba oamenilor în general şi care se mişcau liber în afara domeniului privat şi în interiorul domeniului public.{117} Într-o epocă mai târzie, se va schimba chiar şi numele acestor artizani, pe care Solon îi socotea încă drept fiii Atenei şi ai lui Hefaistos, numindu-i *banausoi,* adică oameni a căror principală preocupare este meşteşugul lor, şi nu piața publică. Abia de la sfârşitul secolului al V-lea, *polis*-ul a început să ordoneze ocupațiile în funcție de mărimea efortului pe care îl pretindeau, astfel că Aristotel a văzut în activitățile „în care corpul suferă cea mai mare deteriorare" cele mai de jos ocupații. Şi, cu toate că a refuzat să

recunoască dreptul la cetățenie al acestor *banausoi,* el l-ar fi acceptat totuşi pentru păstori şi pictori (nu însă şi pentru țărani sau sculptori).{118}

Vom vedea mai târziu că, pe lângă disprețul lor față de muncă, grecii aveau propriile motive pentru a nu se încrede în meşteşugar, sau, mai curând, în mentalitatea lui *homo faber.* O neîncredere întâlnită totuşi doar în anumite perioade, în timp ce toate aprecierile antice privind activitățile omeneşti, inclusiv cele care, cum se întâmplă la Hesiod, se crede că slăvesc munca{119}, se sprijină pe convingerea că munca corpului nostru, impusă de nevoile sale, este servilă. Pornind de aici, ocupațiile care, deşi nu constau în muncă, nu erau totuşi întreprinse de dragul lor, ci cu scopul asigurării necesităților vieții, erau asimilate condiției muncii, ceea ce explică schimbările şi variațiile survenite în perioade şi în locuri diferite în aprecierea şi în clasificarea lor. Opinia după care munca şi lucrul erau disprețuite în Antichitate pentru că numai sclavii erau angajați în executarea lor este o prejudecată a istoricilor moderni. Anticii făceau raționamentul invers, socotind că trebuie să aibă sclavi din cauza naturii servile a tuturor ocupațiilor puse în serviciul întreținerii vieții. {120} Instituția sclaviei era apărată şi justificată tocmai pornind de aici. A munci însemna a fi supus necesității, iar o asemenea aservire era inerentă în condițiile vieții omeneşti. Întrucât erau dominați de necesitățile vieții, oamenii nu îşi puteau câştiga libertatea altfel decât prin dominarea celor pe care îi supuneau prin forța necesității. Degradarea sclavului era o lovitură a sorții, şi încă a unei sorți mai rele decât moartea, deoarece atrăgea după sine transformarea omului în ceva asemănător unui animal domestic.{121} Iată de ce schimbarea statutului sclavului, care putea surveni, de exemplu, prin eliberarea lui de către stăpân, sau prin schimbarea situației politice generale, în urma căreia anumite ocupații dobândeau o însemnătate publică, atrăgea automat după sine schimbarea „naturii" sclavului.{122}

Cel puțin la început, instituția antică a sclaviei nu a fost un

mijloc de a obține mână de lucru ieftină, niciun instrument de exploatare în vederea profitului, ci mai curând o încercare de a elimina munca din condițiile vieții omului. Ceea ce oamenii împart cu toate celelalte forme de viață animală nu era considerat de natură umană. (În treacăt fie spus, aceasta era şi explicația atât de răstălmăcitei teorii greceşti despre natura neumană a sclavului. Aristotel, care a susținut în chip atât de explicit o asemenea teorie, iar apoi, pe patul de moarte, şi-a eliberat sclavii, nu a fost poate atât de inconsecvent pe cât sunt înclinați să creadă modernii. El nu a negat capacitatea sclavului de a fi uman, ci doar a respins folosirea cuvântului „oameni" pentru membrii speciei umane atâta vreme cât rămân în întregime supuşi necesității.[123]) Şi este adevărat că folosirea cuvântului „animal" în conceptul *animal laborans,* spre deosebire de foarte discutabila întrebuințare a aceluiaşi cuvânt în termenul *animal rationale,* este pe deplin îndreptățită. *Animal laborans* nu este, într-adevăr, decât una, în cel mai bun caz cea mai înaltă, dintre speciile animale care populează pământul.

Nu este de mirare că distincția dintre muncă şi lucru a fost ignorată în Antichitatea clasică. Deosebirea dintre locuința domestică şi domeniul politic public, dintre locatarul casei, care era sclav, şi capul casei, care era cetățean, dintre activitățile care trebuiau să fie ascunse în sfera privată şi cele care meritau văzute, auzite şi păstrate în amintire a pus în umbră şi a predeterminat toate celelalte distincții până ce nu a mai rămas decât un singur criteriu: unde e nevoie de mai mult timp şi efort, în domeniul privat sau în cel public? Este ocupația motivată de *cura privați negotii* sau de *cura rei publicae,* de grija pentru ceva privat sau de grija pentru treburile publice?[124] Odată cu dezvoltarea teoriei politice, filosofii au anulat chiar şi aceste distincții, prin care cel puțin se făcuse o deosebire între activități, opunând nediferențiat contemplația tuturor tipurilor de activitate. Împreună cu ele, până şi activitatea politică a fost redusă la rangul de necesitate, care avea să devină de aici înainte numitorul

comun al tuturor părților din *vita activa.* Nu putem spera la vreun ajutor nici din partea gândirii politice creştine, care a acceptat distincția filosofilor, a rafinat-o şi, întrucât religia era pentru cei mulți, pe când filosofia doar pentru cei puțini, i-a dato valabilitate universală, obligatorie pentru toți oamenii.

Este totuşi de mirare, la prima vedere, că epoca modernă – răsturnând toate tradițiile, atât statutul tradițional al acțiunii şi al contemplației, cât şi ierarhia tradițională din însăşi *vita activa,* glorificând munca drept izvor al tuturor valorilor şi înălțându-l pe *animal laborans* la poziția ocupată în mod tradițional de *animal rationale* – nu a produs nici măcar o singură teorie în care *animal laborans* şi *homo faber,* „munca trupului nostru şi lucrul mâinilor noastre", să fie clar deosebite. În schimb, găsim mai întâi distincția dintre munca productivă şi cea neproductivă, apoi, ceva mai târziu, deosebirea dintre lucrul calificat şi cel necalificat şi, în cele din urmă, întrecându-le în grad pe amândouă datorită unei semnificații în aparență elementare, diviziunea tuturor activităților în muncă manuală şi muncă intelectuală. Totuşi, dintre cele trei, numai distincția dintre munca productivă şi cea neproductivă atinge miezul problemei, şi nu este o întâmplare că cei doi mari teoreticieni din domeniu, Adam Smith şi Karl Marx, au luat-o ca bază pentru întregul eşafodaj al argumentației lor. Motivul ascensiunii muncii în epoca modernă a fost „productivitatea" ei, iar ideea aparent blasfemiatoare a lui Marx, după care munca (şi nu Dumnezeu) l-a creat pe om, sau munca (şi nu rațiunea) l-a deosebit pe om de celelalte animale, nu a însemnat altceva decât formularea cea mai radicală şi mai consecventă a unui lucru asupra căruia întreaga epocă modernă căzuse de acord. {125}

În plus, atât Smith, cât şi Marx erau în acord cu opinia publică modernă atunci când disprețuiau munca neproductivă socotind-o parazitară, de fapt un fel de pervertire a muncii, ca şi cum nimic din ceea ce nu ducea la îmbogățirea lumii nu era demn de numele de muncă. Marx

împărtăşea fără îndoială disprețul lui Smith pentru „servitorii domestici”, cei care, asemeni unor „oaspeți leneşi… nu lasă nimic în urma lor în schimbul consumației făcute”.{126} Şi totuşi aceşti servitori domestici, aceşti locatari ai casei, *oiketai* sau *familiares,* muncind pentru pura subzistență, necesari mai curând în vederea consumului lipsit de efort decât în vederea producției, erau tocmai aceia pe care toate epocile anterioare celei moderne îi aveau în vedere atunci când identificau condiția muncii cu sclavia. Ceea ce lăsau ei în urmă în schimbul consumației lor nu era nici mai mult, nici mai puțin decât libertatea stăpânului lor sau, în limbaj modern, productivitatea potențială a stăpânului lor.

Cu alte cuvinte, distincția dintre munca productivă şi cea neproductivă conține, chiar dacă într-o manieră pernicioasă, deosebirea mai fundamentală dintre lucru şi muncă.{127} Marca oricărei munci este într-adevăr că nu lasă nimic în urmă, că rezultatul efortului ei se consumă aproape la fel de repede pe cât s-a cheltuit efortul. Şi totuşi, în ciuda zădărniciei sale, acest efort se naşte dintr-o mare urgență şi este motivat de un impuls mai puternic decât orice altceva, deoarece viața însăşi depinde de el. Epoca modernă în general şi Karl Marx în particular, copleşiți, ca să zicem aşa, de productivitatea reală, fără precedent, a umanității occidentale, au avut o înclinație aproape irezistibilă de a considera orice muncă drept lucru şi de a vorbi despre *animal laborans* în termeni cu mult mai potriviți de fapt pentru *homo faber,* sperând mereu că nu mai era nevoie decât de un singur pas pentru a elimina cu desăvârşire munca şi necesitatea.{128}

Neîndoielnic, evoluția istorică efectivă, care a scos munca din ascundere şi a introdus-o în domeniul public, unde putea fi organizată şi „divizată”{129}, a constituit un puternic argument în elaborarea acestor teorii. Însă un fapt chiar mai semnificativ în această privință, presimțit deja de economiştii clasici şi descoperit şi sistematizat cu claritate de Karl Marx, este acela că însăşi activitatea muncii, indiferent de circumstanțele istorice şi independent de locul în care se

găseşte, în domeniul privat sau în cel public, posedă într-adevăr o „productivitate” proprie, oricât de deşarte şi de efemere ar fi produsele ei. Această productivitate nu ține de niciunul dintre produsele muncii, ci de „puterea” umană, a cărei forță nu se epuizează în producerea mijloacelor propriei sale subzistențe şi supraviețuiri, ci este capabilă să producă un „surplus”, să producă, altfel spus, mai mult decât ceea ce e necesar pentru „reproducerea” sa. Tocmai pentru că nu munca însăşi, ci surplusul „*forței* de muncă” (Arbeits*kraft)* omeneşti explică productivitatea muncii, introducerea acestui termen, cum a remarcat pe bună dreptate Engels, a fost elementul cel mai original şi mai revoluționar al întregului sistem al lui Marx.{130} Spre deosebire de productivitatea lucrului, care adaugă noi obiecte la artificialul uman, productivitatea forței de muncă produce doar accidental obiecte, ocupându-se în primul rând de mijloacele propriei sale reproduceri; dat fiind că puterea sa nu este epuizată odată cu reproducerea sa, ea poate fi întrebuințată la reproducerea procesului mai multor vieți, deşi nu „produce” niciodată altceva decât viață.{131} Prin opresiune violentă, într-o societate sclavagistă, sau prin exploatare, în societatea capitalistă din epoca lui Marx, ea poate fi în aşa fel canalizată, încât munca câtorva să fie suficientă pentru viața tuturor.

Din punctul acesta de vedere, care este pur social şi care este punctul de vedere al întregii epoci moderne, dar care şi-a primit expresia cea mai coerentă şi mai grandioasă în opera lui Marx, orice muncă este „productivă”, iar mai vechea distincție dintre îndeplinirea „sarcinilor domestice”, care nu lasă nicio urmă, şi producerea de obiecte îndeajuns de durabile pentru a putea fi acumulate îşi pierde valabilitatea. Punctul de vedere social coincide pe de-a-ntregul, aşa cum am văzut mai devreme, cu o interpretare care nu ia în considerare nimic altceva decât procesul vital al umanității şi în al cărei cadru de referință toate realitățile devin obiecte de consum. În interiorul unei „umanități” complet „socializate”, al cărei unic scop ar fi întreținerea procesului vieții – şi, din

nefericire, acesta e idealul deloc utopic care călăuzeşte teoriile lui Marx{132} –, distincția dintre muncă şi lucru ar dispărea cu desăvârşire; orice lucru ar deveni muncă, deoarece obiectele, în totalitatea lor, nu ar mai fi înțelese în calitatea lor obiectivă, de obiecte situate în lume, ci ca rezultate ale forței de muncă vii şi ca funcții ale procesului vieții.{133}

Este interesant de observat că deosebirile dintre lucrul calificat şi cel necalificat şi dintre lucrul intelectual şi cel manual nu joacă niciun rol în economia politică clasică sau în opera lui Marx. În comparație cu productivitatea muncii, ele sunt într-adevăr de importanță secundară. Fiecare activitate reclamă un anumit grad de calificare, curățenia sau gătitul în aceeaşi măsură ca scrierea unei cărți sau construirea unei case. Deosebirea nu se referă la activități diferite, ci indică doar anumite etape şi calități care se regăsesc în fiecare dintre ele. Ea ar putea dobândi o anumită importanță datorită diviziunii moderne a muncii, în care sarcinile rezervate altădată celor tineri şi lipsiți de experiență au fost înghețate în ocupații pe viață. Însă această consecință a diviziunii muncii, care înseamnă divizarea unei activități în atât de multe părți infime, încât fiecare executant specializat are nevoie doar de un minimum de calificare, tinde să abolească cu totul munca calificată, aşa cum Marx a prezis în mod corect. Rezultatul ei este că pe piața muncii nu se vinde şi nu se cumpără calificare individuală, ci „forța de muncă” pe care toate ființele omeneşti aflate în viață ar trebui să o posede în aproximativ aceeaşi cantitate. Pe deasupra, dat fiind că lucrul necalificat este o contradicție în termeni, distincția este ea însăşi valabilă doar pentru activitatea muncii, iar încercarea de a face din ea un cadru de referință important dovedeşte deja că deosebirea dintre muncă şi lucru a fost abandonată în favoarea muncii.

Cazul mai popularei categorii a lucrului manual şi intelectual este cu totul diferit. Aici, legătura subiacentă dintre cel ce munceşte cu mâinile şi cel ce munceşte cu capul o reprezintă încă o dată procesul muncii, înfăptuit într-un caz de cap, în celălalt de o altă parte a corpului. Totuşi gândirea,

care, după câte se presupune, este activitatea capului, deşi se aseamănă într-un fel cu munca – întrucât este şi ea un proces care se încheie, probabil, abia odată cu viaţa însăşi – este şi mai puţin „productivă” decât munca; dacă munca nu lasă nicio urmă durabilă, gândirea nu lasă în urmă nimic tangibil. Prin ea însăşi, gândirea nu se materializează niciodată în obiecte. Ori de câte ori doreşte să îşi manifeste gândurile, lucrătorul intelectual trebuie să îşi folosească mâinile şi să îşi însuşească dexterităţi manuale la fel ca orice alt lucrător. Altfel spus, gândirea şi lucrul sunt două activităţi diferite care nu coincid niciodată pe deplin; gânditorul care vrea ca lumea să cunoască „conţinutul” gândurilor sale trebuie, înainte de toate, să se oprească din gândire şi să îşi amintească propriile gânduri. În acest caz, ca şi în toate celelalte, rememorarea pregăteşte ceea ce e intangibil şi uşor în vederea posibilei sale materializări; e începutul procesului de realizare a lucrării şi, la fel ca observarea modelului care îi călăuzeşte meşteşugarului lucrarea, este etapa lui cea mai imaterială. Prin urmare, lucrul însuşi are nevoie întotdeauna de un material pe seama căruia să fie executat şi care, prin fabricare, prin activitatea lui *homo faber,* să fie transformat într-un obiect al lumii. Calitatea specifică de lucru a lucrului intelectual i se datorează „lucrului mâinilor noastre” tot atât de mult ca orice alt gen de lucru.

Pare plauzibil, şi chiar se obişnuieşte să se justifice şi să se pună în legătură distincţia modernă dintre munca intelectuală şi cea manuală cu deosebirea antică dintre „artele liberale” şi cele „servile”. Totuşi, trăsătura distinctivă a artelor liberale faţă de cele servile nu este câtuşi de puţin „un grad mai înalt de inteligenţă”, ori faptul că „artistul liberal” lucrează cu mintea, pe când „negustorul sordid” cu mâinile. Criteriul antic este în primul rând politic. Sunt liberale ocupaţiile care presupun *prudentia,* capacitatea de a judeca bine, care este virtutea oamenilor de stat, şi profesiile de interes public *(ad hominum utilitatem)*{134}, precum arhitectura, medicina şi agricultura.{135} Toate meseriile, meseria de scrib

în egală măsură cu cea de dulgher, sunt „sordide”, nepotrivite pentru un cetățean cu drepturi depline, iar cele mai rele sunt cele pe care noi le-am socoti drept cele mai utile, cum ar fi meseriile de „negustor de peşte, măcelar, bucătar, vânzător de păsări sau pescar”.[136] Însă nici chiar acestea nu înseamnă neapărat muncă pură. Mai există şi o a treia categorie, în care truda şi efortul *(operaem* contrast cu *opus,* simpla activitate în contrast cu lucrarea care rezultă din ea) sunt ele însele plătite, iar în aceste cazuri „plata însăşi este o garanție a servitutii”.[137]

Distincția dintre lucrul manual şi cel intelectual, deşi s-ar putea stabili că îşi are originea în Evul Mediu[138], este totuşi modernă şi are două cauze cu totul diferite, ambele fiind însă la fel de caracteristice pentru climatul general al epocii moderne. Cum, în condițiile moderne, fiecare ocupație trebuia să îşi dovedească „utilitatea” pentru societate în ansamblul ei şi întrucât utilitatea ocupațiilor intelectuale devenise mai mult decât îndoielnică din cauza glorificării moderne a muncii, era firesc ca intelectualii să îşi dorească, şi ei, să fie incluşi în rândul populației lucrătoare. În acelaşi timp însă, şi doar în aparentă contradicție cu această evoluție, căutarea şi stima de care s-au bucurat anumite realizări „intelectuale” în această societate au ajuns la un grad fără precedent în istoria noastră, cu excepția secolelor de declin ale Imperiului roman. În acest context, este bine poate să ne amintim că, pe tot parcursul istoriei antice, serviciile „intelectuale” ale scribilor, fie că slujeau nevoilor domeniului public, fie celor din domeniul privat, erau executate de sclavi şi apreciate în consecință. Abia birocratizarea Imperiului roman, însoțită de ascensiunea socială şi politică a împăraților; adus la o reevaluare a serviciilor „intelectuale”.[139] În măsura în care nu este un adevărat „lucrător” – angajat, ca toți ceilalți lucrători, de la cel mai umil meşteşugar până la cel mai mare artist, în procesul adăugării încă unui obiect, durabil pe cât posibil, la artificialul uman –, intelectualul nu se aseamănă probabil cu nimeni mai mult decât cu „servitorul domestic” al lui Adam

Smith, deşi funcţia lui este mai puţin de a menţine intact procesul vieţii şi de a se ocupa de regenerarea lui, cât de a se îngriji de întreţinerea diverselor maşinării birocratice gigantice ale căror procese îi consumă serviciile şi îi devorează produsele tot atât de repede şi de neîndurător pe cât o face însuşi procesul vieţii biologice.{140}

12.
Caracterul-de-obiect al lumii

Disprețuirea muncii în teoria antică şi glorificarea ei în teoria modernă se orientează, şi una, şi alta, după atitudinea sau activitatea subiectivă a muncitorului, fie privindu-i cu neîncredere durerosul efort, fie lăudându-i productivitatea. Caracterul subiectiv al interpretării este poate mai evident în distincţia făcută între lucrul uşor şi cel dur, dar am văzut, cel puţin în cazul lui Marx – care, fiind cel mai mare dintre teoreticienii moderni ai muncii, reprezintă fără îndoială o piatră de încercare în cursul discuţiilor de faţă –, că productivitatea muncii se măsoară şi se evaluează în raport cu pretenţiile procesului vieţii la propria reproducere; ea constă în surplusul potenţial inerent forţei umane de muncă, şi nu în calitatea ori în caracterul obiectelor pe care le produce. În acelaşi fel, opinia grecească, care îi plasa pe pictori deasupra sculptorilor, nu se întemeia cu siguranţă pe o mai mare consideraţie pentru pictură.{141} Se pare că distincţia între muncă şi lucru, neglijată cu atâta încăpăţânare de teoreticienii noştri şi păstrată atât de stăruitor în limbile noastre, ajunge într-adevăr o simplă diferenţă de grad atunci când caracterul de obiect-aparţinând-lumii al obiectului produs – amplasarea, funcţia şi durata şederii sale în lume – nu este luat în considerare.

Deosebirea dintre o pâine, a cărei „speranță de viață” în lume abia dacă depăşeşte o zi, şi o masă, care poate lesne supraviețui mai multor generații de oameni, este fără îndoială cu mult mai evidentă şi mai hotărâtoare decât diferența dintre un brutar şi un dulgher.

Curioasa discrepanță dintre limbaj şi teorie, pe care am semnalat-o la început, se dovedeşte, aşadar, o discrepanță între limbajul „obiectiv”, orientat-spre-lume, pe care îl vorbim, şi teoriile subiective, orientate-spre-om, de care ne folosim în încercarea noastră de a înțelege. Mai curând decât teoria, limbajul şi experiențele umane fundamentale ce îi stau la bază sunt cele care ne învață că obiectele lumii, în mijlocul cărora se desfăşoară *vita activa,* sunt de natură foarte diferită şi sunt produse cu ajutorul unor tipuri de activitate cu totul deosebite. Privite ca parte a lumii, produsele lucrului – şi nu produsele muncii – garantează permanența şi durabilitatea fără de care o lume nu ar fi câtuşi de puțin posibilă. Abia în interiorul acestei lumi de obiecte durabile întâlnim bunurile de consum prin intermediul cărora viața îşi asigură mijloacele propriei supraviețuiri. Necesare corpului nostru şi produse prin munca lui, dar lipsite de stabilitate proprie, aceste obiecte destinate unui consum neîncetat apar şi dispar într-un mediu de obiecte care nu sunt consumate, ci întrebuințate şi cu care, folosindu-le, ne obişnuim şi ne deprindem. Ca atare, ele dau naştere familiarității lumii, deprinderilor şi obişnuințelor proprii raporturilor dintre oameni şi obiecte sau dintre oameni şi oameni. Ceea ce bunurile de consum sunt pentru viața omului, obiectele de întrebuințare sunt pentru lumea lui. De la ele, bunurile de consum îşi dobândesc caracterul-de-obiect; iar limba, care nu îi permite activității muncii să formeze ceva atât de solid şi de neverbal precum un substantiv, ne dă de înțeles că, foarte probabil, noi nici nu am şti măcar ce este un obiect dacă nu am avea înaintea noastră „lucrarea mâinilor noastre”.

Deosebite deopotrivă de bunurile de consum şi de obiectele de întrebuințare sunt, în sfârşit, „produsele” acțiunii şi ale

vorbirii, care formează împreună țesătura relațiilor şi a treburilor omeneşti. Lăsate în seama lor, acestor „produse” nu le lipseşte doar caracterul tangibil al altor obiecte, ci sunt chiar mai puțin durabile şi mai zadarnice decât ceea ce producem în vederea consumului. Realitatea lor depinde în întregime de pluralitatea umană, de statornica prezență a altora care pot vedea şi auzi şi, prin urmare, le pot certifica existența. Acțiunea şi vorbirea sunt totuşi manifestări exterioare ale vieții umane, ce nu cunoaşte decât o singură activitate care, deşi legată în multiple chipuri de lumea exterioară, nu se manifestă neapărat în ea şi nu are nevoie să fie văzută, auzită, întrebuințată sau consumată pentru a fi reală: activitatea gândirii.

Privite totuşi sub aspectul apartenenței lor la lume, acțiunea, vorbirea şi gândirea au cu mult mai multe în comun decât are oricare dintre ele cu lucrul sau cu munca. Ele însele nu „produc”, nu dau naştere la nimic, sunt la fel de deşarte ca viața însăşi. Ca să devină obiecte ale lumii, adică isprăvi, fapte, evenimente, tipare de gândire sau idei, ele trebuie mai întâi văzute, auzite şi rememorate, iar apoi transformate, reificate, aşa zicând, în obiecte – în rostirile poeziei, în paginile scrise sau în cărțile tipărite, în picturi sau în sculpturi, în tot soiul de mărturii, documente şi monumente. Întreaga lume factuală a treburilor omeneşti depinde, în privința realității sale şi a existenței sale continue, mai întâi de prezența altora, care au văzut, au auzit şi îşi vor aminti, iar apoi de transformarea intangibilului în obiecte tangibile. În lipsa rememorării şi fără reificarea de care aducerea aminte are nevoie pentru a se realiza şi care face, într-adevăr, din ea, aşa cum susțineau grecii, mama tuturor artelor, activitățile vii ale acțiunii, vorbirii şi gândirii şi-ar pierde realitatea la capătul fiecărui proces şi ar dispărea ca şi cum nu ar fi existat vreodată. Prețul materializării pe care ele trebuie să o sufere ca să rămână în lume este că, de fiecare dată, „litera moartă” înlocuieşte ceva ce a izvorât dintr-un „spirit viu” şi care, pentru o clipă trecătoare, a existat cu adevărat ca „spirit viu”.

E un preț pe care trebuie să îl plătească, deoarece, prin natura lor, ele nu aparțin lumii şi au de aceea nevoie de sprijinul unei activități de o natură cu totul diferită; în ceea ce priveşte realitatea şi materializarea lor, ele depind de aceeaşi pricepere artizanală care construieşte celelalte obiecte ale artificialului uman.

Realitatea şi trăinicia lumii omeneşti se sprijină în primul rând pe faptul că suntem înconjurați de obiecte mai durabile decât activitatea care le-a produs şi poate chiar mai durabile decât viețile autorilor lor. Viața omenească, în măsura în care înseamnă construirea-unei-lumi, este angajată într-un permanent proces de reificare, iar gradul în care obiectele produse, care toate laolaltă formează artificialul uman, aparțin lumii depinde de mai marea sau mai mica lor durabilitate în cadrul lumii înseşi.

13.
Munca şi viața

Cele mai puțin durabile dintre obiectele tangibile sunt cele necesare însuşi procesului vieții. Consumarea lor abia dacă supraviețuieşte actului prin care sunt produse; în termenii lui Locke, toate acele „lucruri bune" ce sunt „cu adevărat folositoare pentru viața omului", pentru „necesitățile subzistenței", sunt „în general de scurtă durată, în aşa fel încât, dacă nu sunt consumate prin întrebuințare, se vor deteriora şi vor pieri de la sine"[142]. După o scurtă şedere în lume, ele se reîntorc – fie prin absorbția în procesul vieții animalului uman, fie prin deteriorare – în procesul natural care le-a furnizat; în forma primită din mâna omului, prin intermediul căreia şi-au dobândit locul efemer în lumea obiectelor făcute de om, ele dispar mai repede decât orice altă

parte a lumii. Privite sub aspectul apartenenței lor la lume, ele aparțin lumii într-o mai mică măsură decât orice altă realitate şi sunt, în acelaşi timp, realitățile cele mai naturale. Cu toate că sunt făcute de om, ele vin şi pleacă, sunt produse şi consumate, supunându-se mişcării veşnic ciclice a naturii. Ciclică este, de asemenea, mişcarea organismului viu, inclusiv a corpului omenesc, câtă vreme el poate rezista procesului care îi pătrunde ființa şi care îi dă viață. Viața este un proces care epuizează pretutindeni durabilitatea, o erodează, o face să dispară, până când, în cele din urmă, materia moartă, rezultatul micilor cicluri vitale individuale, se reîntoarce în giganticul ciclu global al naturii înseşi, în care nu există nici început, nici sfârşit şi în care toate realitățile naturale pendulează într-o repetiție ce nu se schimbă şi nu are moarte.

Natura şi mişcarea ciclică pe care ea o impune tuturor lucrurilor vii nu cunosc nici naştere, nici moarte, aşa cum le înțelegem noi. Naşterea şi moartea ființelor umane nu sunt simple întâmplări naturale, ci sunt legate de o lume în care apar şi din care pleacă indivizi distincți, entități unice, irepetabile şi de neînlocuit. Naşterea şi moartea presupun o lume care nu se află într-o permanentă mişcare, ci ale cărei durabilitate şi relativă permanență fac apariția şi dispariția cu putință, o lume care exista înainte de apariția oricărui individ şi care va supraviețui plecării oricărui individ. Fără o lume în care oamenii se nasc şi pe care o părăsesc murind, nu ar exista nimic altceva decât o neschimbătoare şi veşnică reîntoarcere, perenitatea nemuritoare a speciei umane ca şi a tuturor celorlalte specii animale. O filosofie a vieții care nu ajunge, precum Nietzsche, la afirmarea „eternei reîntoarceri” *(ewige Wiederkehr)* ca principiu suprem al întregii existențe nu ştie pur şi simplu despre ce vorbeşte.

Cuvântul „viață” are totuşi un sens cu totul diferit dacă este pus în legătură cu lumea şi menit să desemneze intervalul de timp cuprins între naştere şi moarte. Mărginită de un început şi de un sfârşit, adică, de cele două evenimente

supreme ale apariției în lume şi dispariției din lume, viața urmează o desfăşurare strict lineară, al cărei mers este, cu toate acestea, imprimat de motorul vieții biologice pe care omul o împărtăşeşte cu celelalte lucruri vii şi care păstrează necontenit în sine mişcarea ciclică a naturii. Principala caracteristică a acestei vieți specific omeneşti, a cărei apariție şi a cărei dispariție reprezintă evenimente ce țin de lume, este că e întotdeauna plină de evenimente care, la sfârşit, pot fi istorisite ca o poveste, pot constitui o biografie; despre această viață, *bios* spre deosebire de simpla *zôê,* spunea Aristotel că, „într-un anume fel, ea este un tip de *praxis*”[143]. Căci acțiunea şi vorbirea, care, în înțelegerea grecească a politicii, formează, aşa cum am văzut deja, un tot unitar, sunt cu adevărat cele două activități al căror rezultat final va fi întotdeauna o poveste îndeajuns de coerentă spre a fi spusă, oricât de accidentale sau de întâmplătoare pot părea evenimentele şi cauzele lor luate separat.

Mişcarea ciclică a naturii se manifestă sub forma creşterii şi a decăderii numai în interiorul lumii omeneşti. La fel ca naşterea şi moartea, creşterea şi decăderea nu sunt, nici ele, la drept vorbind, întâmplări naturale; ele nu îşi găsesc locul în ciclul necurmat şi neobosit în care pendulează fără încetare întreaga economie a naturii. Abia când pătrund în lumea făcută de om, procesele naturii pot fi caracterizate de creştere şi decădere; doar dacă vom considera produsele naturii, copacul acesta sau câinele acesta, ca lucruri individuale, îndepărtându-le astfel deja de mediul lor „natural” şi plasându-le în lumea noastră, ele vor începe să crească şi să decadă. În vreme ce natura se manifestă în existența umană prin mişcarea circulară a funcțiilor noastre corporale, ea îşi face simțită prezența în lumea făcută de om prin intermediul constantei amenințări de creştere excesivă sau de decădere la care lumea este expusă. Procesul biologic la care e supus omul şi procesul creşterii şi decăderii la care e supusă lumea au în comun faptul că amândouă fac parte din mişcarea ciclică a naturii şi că se repetă de aceea la nesfârşit; toate

activitățile omeneşti care decurg din necesitatea de a face față acestor procese sunt legate de ciclurile perpetue ale naturii şi nu au în ele însele, la drept vorbind, nici început, nici sfârşit; spre deosebire de *lucru,* care ia sfârşit atunci când obiectul a fost terminat, gata de a fi adăugat la lumea comună de obiecte, *munca* se mişcă întotdeauna în acelaşi cerc, prescris de procesul biologic al organismului viu, iar „truda şi necazul" care îi sunt proprii iau sfârşit abia odată cu moartea acestui organism.{144}

Atunci când a definit munca drept „metabolismul omului cu natura", în al cărui proces „materialul naturii (este) adaptat printr-o schimbare de formă la cerințele omului", astfel că „munca însăşi este încorporată subiectului ei", Marx a indicat limpede că „vorbea dintr-un punct de vedere fiziologic" şi că munca şi consumul nu sunt decât două faze ale ciclului perpetuu al vieții biologice.{145} Acest ciclu trebuie susținut prin consum, iar activitatea care furnizează mijloacele consumului este munca.{146} Tot ceea ce munca produce este destinat să fie absorbit aproape imediat în procesul vieții umane, iar acest consum, regenerând procesul vital, produce sau mai curând, reproduce o nouă „forță de muncă", necesară în vederea întreținerii pe mai departe a corpului.{147} Din punctul de vedere al exigențelor procesului vital, al „necesității de a subzista", potrivit formulei lui Locke, munca şi consumul îşi urmează atât de strâns, încât constituie aproape una şi aceeaşi mişcare, care, abia încheiată, trebuie luată de la început. „Necesitatea de a subzista" guvernează deopotrivă munca şi consumul, iar munca, atunci când încorporează, „adună" şi se „contopeşte" fizic „cu" ceea ce îi oferă natura{148}, face în chip activ ceea ce corpul face într-un chip chiar mai intim atunci când îşi consumă hrana. Ambele sunt procese devoratoare, care înhață materia şi o distrug, iar „lucrul" pe care munca îl execută asupra materialului ei nu este altceva decât pregătirea eventualei lui distrugeri.

Aspectul distructiv, devorant al activității muncii nu este

desigur vizibil decât din punctul de vedere al lumii şi în contrast cu lucrul, care nu pregăteşte materia în vederea încorporării, ci o preschimbă în material, cu scopul de a lucra asupra ei şi de a se folosi de produsul finit. Din punctul de vedere al naturii, lucrul este însă mai distructiv decât munca, de vreme ce procesul lucrului smulge materia din mâinile naturii fără a i-o restitui prin rapida desfăşurare a metabolismului natural al corpului viu.

La fel de legată de ciclurile perpetue ale mişcărilor naturale, fără a fi însă tot atât de urgent impusă omului de „condiția” însăşi a „vieții omeneşti”[{149}], este şi cea de-a doua sarcină a muncii: lupta ei constantă, nesfârşită împotriva proceselor de creştere şi de decădere prin care natura invadează fără încetare artificialul uman, amenințând durabilitatea lumii şi adecvarea ei la întrebuințarea umană. Păstrarea lumii şi protejarea ei împotriva proceselor naturale se numără printre corvezile care presupun monotona îndeplinire a sarcinilor cotidiene. Această luptă a muncii, spre deosebire de maniera esențialmente paşnică în care munca se supune ordinelor nevoilor corporale imediate, deşi este poate chiar mai puțin „productivă” decât metabolismul direct al omului cu natura, are o mult mai strânsă legătură cu lumea, pe care o apără împotriva naturii. În vechile basme şi în povestirile mitologice, ea a luat adesea forma grandioaselor lupte eroice purtate împotriva unor piedici covârşitoare, ca în povestea despre curățarea staulelor lui Augias de către Hercule, una dintre cele douăsprezece „munci” pe care eroul le-a avut de îndeplinit. Un înțeles apropiat, de ispravă eroică ce are nevoie de o tărie şi de un curaj considerabile, înfăptuită într-un spirit de luptă, descoperim în întrebuințarea medievală a cuvintelor *labor, travail, Arbeit.* Totuşi, lupta de zi cu zi în care corpul omenesc este prins pentru a păstra lumea curată şi a împiedica degradarea ei se aseamănă într-o mică măsură cu faptele eroice; tenacitatea de care este nevoie pentru a repara, din nou în fiecare zi, stricăciunile produse de ziua de ieri nu înseamnă curaj, iar ceea ce face efortul dureros nu este

pericolul, ci repetarea lui neîncetată. „Muncile” herculeene au în comun cu toate marile isprăvi faptul că sunt unice; din nefericire însă doar miticele staule ale lui Augias vor rămâne curate odată ce efortul a fost făcut şi sarcina a fost îndeplinită.

14.
Munca şi rodnicia

Brusca şi spectaculoasa ascensiune a muncii din postura cea mai umilă, cea mai disprețuită, la rangul cel mai înalt, de cea mai apreciată dintre toate activitățile umane, a început atunci când Locke a descoperit că munca este sursa oricărei proprietăți. Ea şi-a urmat cursul atunci când Adam Smith a afirmat că munca este izvorul oricărei bogății şi a atins apogeul în „sistemul muncii” al lui Marx{150}, în care munca a devenit sursa oricărei productivități şi expresia însăşi a umanității omului. Totuşi, dintre cei trei, doar Marx s-a interesat propriu-zis de muncă; Locke era preocupat de instituția proprietății private ca bază a societății, iar Smith năzuia să explice şi să asigure progresul nestânjenit al unei nelimitate acumulări de bogăție. Toți trei însă, chiar dacă Marx a făcut-o cu cea mai mare forță şi coerență, au considerat munca drept cea mai înaltă dintre facultățile omeneşti capabile de a construi o lume şi, întrucât munca este într-adevăr activitatea omenească cea mai naturală şi cea mai puțin legată de lume, fiecare dintre ei – şi, din nou, niciunul mai mult decât Marx – s-a văzut prins în strânsoarea câtorva contradicții reale. Pare să țină de însăşi natura acestei chestiuni că soluția cea mai evidentă a unor asemenea contradicții sau, mai curând, motivul cel mai evident pentru care aceşti mari autori nu şi-au dat seama de prezența lor

este că toți trei au identificat lucrul cu munca, atribuindu-i astfel muncii anumite însuşiri pe care numai lucrul le posedă. O asemenea identificare duce întotdeauna la absurdități evidente, chiar dacă ele nu apar, de obicei, atât de explicit ca în următoarea frază a lui Veblen: „Dovada trainică a muncii productive este produsul ei material – de regulă un articol de consum”{151}, în care „dovada trainică” cu care Veblen începe, având nevoie de ea pentru presupusa productivitate a muncii, este numaidecât anulată de „consumarea” produsului cu care el încheie, constrâns, ca să zicem aşa, de evidența factuală a fenomenului însuşi.

Astfel, pentru a salva munca de ruşinea atât de vizibilă de a nu produce decât „realități trecătoare”, Locke a fost nevoit să introducă banii – „ceva trainic pe care oamenii îl pot păstra fără să îl strice” –, un fel de *deus ex machina* fără de care corpul care munceşte, supus procesului vieții, nu ar fi putut nicicând deveni originea unei realități atât de persistente şi de durabile ca proprietatea, deoarece nu există „realități durabile” care să fie păstrate şi să supraviețuiască activității procesului muncii. Chiar şi Marx, care a definit de fapt omul ca *animal laborans,* a trebuit să admită că productivitatea muncii nu începe, la drept vorbind, decât odată cu reificarea *(Vergegenständlich ung),* cu „înălțarea unei lumi de obiecte” *(Erzeugung einer gegenständlichen Welt*).{152} Dar efortul muncii nu îl scuteşte niciodată pe animalul muncitor de obligația de a-l repeta şi rămâne de aceea o „necesitate veşnică, impusă de natură”{153}. Atunci când insistă că „procesul muncii ia sfârşit în produs”{154}, Marx uită definiția pe care a dat-o el însuşi acestui proces ca „metabolism între om şi natură”, în cursul căruia produsul este imediat „încorporat”, consumat şi anihilat de procesul vital al corpului.

Dat fiind că niciunul, nici celălalt nu se ocupă propriu-zis de muncă, Locke şi Smith îşi pot permite să accepte anumite distincții care ar echivala de fapt cu o diferență de principiu între muncă şi lucru, asta dacă nu ar interpreta trăsăturile

autentice ale muncii ca lipsite pur şi simplu de importanță. Astfel, Smith numeşte „muncă neproductivă” toate activitățile legate de consum, ca şi când ele nu ar reprezenta decât trăsătura neglijabilă şi accidentală a unei realități a cărei adevărată natură este de a fi productivă. Însuşi disprețul cu care descrie modul cum „sarcinile şi serviciile domestice pier în general în chiar clipa îndeplinirii lor, lăsând rareori vreo urmă sau vreo valoare”[155], este cu mult mai apropiat, în această privință, de opinia premodernă decât de glorificarea modernă. Smith şi Locke erau încă pe deplin conştienți că nu orice tip de muncă „îi conferă unui obiect o diferență de valoare”[156] şi că există un tip de activitate care nu adaugă nimic la „valoarea materialelor asupra cărora lucrează”[157]. Desigur, munca îi adaugă totuşi naturii ceva propriu omului, însă proporția dintre ceea ce dă natura – „lucrurile bune” – şi ceea ce adaugă omul este inversă la produsele muncii în raport cu produsele lucrului. „Cele bune” pentru consum nu îşi pierd niciodată cu totul naturalitatea, iar bobul de gnu nu dispare niciodată cu totul în pâine, aşa cum copacul a dispărut în masă. Astfel, deşi nu i-a dat prea multă atenție propriei distincții dintre „munca trupului nostru şi lucrul mâinilor noastre”, Locke a trebuit să recunoască deosebirea dintre obiectele „trecătoare” şi cele care „durează” îndeajuns de mult „ca oamenii să le poată păstra fără să se strice”[158]. Pentru Smith şi pentru Locke, dificultatea era aceeaşi: „produsele” lor aveau nevoie să dăinuie în lumea obiectelor tangibile pentru a deveni „valoroase” şi, în felul acesta, e lipsit de importanță dacă Locke defineşte valoarea drept ceva ce poate fi păstrat, devenind proprietate, sau dacă Smith o priveşte ca pe ceva ce durează îndeajuns de mult pentru a putea fi schimbat pe altceva.

Acestea sunt, fară îndoială, amănunte de mică însemnătate în comparație cu contradicția fundamentală care străbate ca un fir roşu întreaga gândire a lui Marx şi care este în egală măsură prezentă în cel de-al treilea volum al *Capitalului* ori în scrierile tânărului Marx. Atitudinea lui Marx față de muncă,

adică față de tema centrală a gândirii sale, nu a încetat niciodată să fie echivocă.{159} Cu toate că munca este o „necesitate veşnică, impusă de natură", precum şi cea mai umană şi mai productivă dintre activitățile omului, revoluția, potrivit lui Marx, nu are drept sarcină emanciparea claselor muncitoare, ci emanciparea omului față de muncă; abia când munca este abolită, „domeniul libertății" poate lua locul „domeniului necesității". Căci „domeniul libertății începe abia acolo unde încetează munca determinată de lipsuri şi de utilitatea exterioară", acolo unde ia sfârşit „domnia nevoilor fizice imediate"{160}. Contradicții atât de fundamentale şi de flagrante se întâlnesc rareori la scriitorii de mâna a doua; la marii autori, ele conduc direct în miezul operei. În cazul lui Marx, de ale cărui fidelitate şi corectitudine în descrierea fenomenelor, aşa cum s-au prezentat ele privirii sale, nu ne putem îndoi, discrepanțele importante din operă, semnalate de toți exegeții săi, nu pot fi atribuite nici deosebirii „dintre punctul de vedere ştiințific al istoricului şi punctul de vedere moral al profetului"{161}, nici unei mişcări dialectice, care are nevoie de negativ, sau de rău, pentru a produce pozitivul, sau binele. Fapte că în toate fazele operei sale, Marx defineşte omul ca *animal laborans,* pentru a-l conduce apoi într-o societate în care puterea sa cea mai mare şi cea mai umană nu îi mai este necesară. Ni se lasă alternativa mai degrabă tristă de a alege între sclavia productivă şi libertatea neproductivă.

Se ridică astfel întrebarea de ce, cu toată pătrunderea de care au dat dovadă, Locke şi toți succesorii lui au aderat cu atâta încăpățânare la ideea muncii ca origine a proprietății, a bogăției, a tuturor valorilor şi, în fine, a înseşi umanității omului. Sau, în alți termeni, care au fost experiențele proprii activității muncii care s-au dovedit de o atât de mare însemnătate pentru epoca modernă?

Istoriceşte vorbind, începând din secolul al XVII-lea, teoreticienii politicii au fost confruntați cu un proces de creştere a bogăției, a proprietății şi a achiziției nemaiîntâlnit

până atunci. În încercarea de a explica această creştere constantă, atenția lor a fost în chip firesc atrasă de însuşi fenomenul procesului progresiv, astfel că, din motive pe care va trebui să le luăm în discuție mai târziu{162}, conceptul de proces a devenit termenul-cheie al noii epoci, precum şi al ştiințelor, istorice sau ale naturii, pe care ea le-a elaborat. De la început, din cauza aparentei sale nelimitări, acest proces a fost înțeles ca un proces natural, sau, mai precis, reprezentat după chipul însuşi al procesului vieții. Superstiția cea mai grosolană a epocii moderne – că „banii nasc bani" –, ca şi intuiția ei politică cea mai pătrunzătoare – că puterea generează putere – e verosimilă datorită metaforei subiacente a rodniciei naturale a vieții. Dintre toate activitățile omeneşti, doar munca, nu acțiunea şi nici lucrul, este fără sfârşit, progresând automat, precum viața însăşi, şi plasându-se în afara sferei deciziilor voluntare sau a obiectivelor umane inteligibile.

Nimic altceva nu indică poate mai limpede anvergura gândirii lui Marx şi fidelitatea descrierilor sale față de realitatea fenomenală ca faptul că şi-a bazat întreaga teorie pe înțelegerea muncii şi a procreației ca două moduri ale aceluiaşi proces rodnic al vieții. Pentru el, munca însemna „reproducerea vieții proprii", care asigura supraviețuirea individuală, iar procreația însemna producerea „vieții altuia", care asigura supraviețuirea speciei.{163} Această idee reprezintă, cronologic, originea nicicând uitată a teoriei sale, pe care a elaborat-o apoi înlocuind „munca abstractă" cu forța de muncă a organismului viu şi înțelegând surplusul de muncă drept cantitatea de forță de muncă rămasă după ce muncitorul şi-a produs mijloacele propriei reproduceri. Prin această idee, Marx a sondat experiența până la o adâncime neatinsă de niciunul dintre predecesorii săi – cărora le-a datorat, de altminteri, aproape toate inspirațiile sale hotărâtoare – şi de niciunul dintre succesorii săi. El şi-a pus de acord teoria, teoria epocii moderne, cu cele mai vechi şi mai persistente intuiții legate de natura muncii, care, potrivit

atât cu tradiția ebraică, cât şi cu cea clasică, era la fel de nemijlocit legată de viață ca şi procreația. Tot aşa, adevărata semnificație a nou descoperitei productivități a muncii devine vizibilă abia în opera lui Marx, unde se bazează pe echivalarea productivității cu rodnicia, astfel că faimoasa dezvoltare a „forțelor productive" ale umanității până la stadiul de societate, caracterizat prin abundența de „lucruri bune", nu se supune de fapt niciunei alte legi şi niciunei alte necesități decât poruncii de la începuturi: „Creşteți şi vă înmulțiți", în care pare să răsune însăşi vocea naturii.

Rodnicia metabolismului omului cu natura, ce decurge din surplusul natural de forță de muncă, se împărtăşeşte încă din supraabundența pe care o vedem pretutindeni în economia naturii. „Binecuvântarea sau bucuria" muncii reprezintă modalitatea umană de a experimenta fericirea pură de a fi în viață, pe care o împărțim cu toate creaturile vii şi care reprezintă de fapt singurul mijloc prin care până şi oamenii se pot menține şi pot pendula mulțumiți în ciclul prescris al naturii, trudind şi odihnindu-se, muncind şi consumând, cu aceeaşi regularitate fericită şi fără țintă cu care ziua şi noaptea, viața şi moartea îşi urmează una alteia. Răsplata pentru truda şi necazul suferite stă în rodnicia naturii, în calma încredere că cel ce şi-a îndeplinit cu „trudă şi necaz" treaba rămâne parte a naturii prin viitorul copiilor săi şi al copiilor copiilor săi. Vechiul Testament, care, spre deosebire de Antichitatea clasică, susținea că viața este sfântă şi că de aceea nici moartea, nici munca nu sunt un rău (şi cu atât mai puțin un argument împotriva vieții)[{164}], înfățişează în istorisirile despre patriarhi cu câtă nepăsare față de moarte îşi trăiau ei viața, cum nu râvneau nici la nemurirea terestră individuală, nici la asigurarea nemuririi sufletului lor şi cum moartea venea peste ei luând chipul familiar al nopții şi al odihnei netulburate şi veşnice, la o vârstă înaintată, când erau deja „bătrâni şi sătui de zile".

Binecuvântarea vieții privite ca întreg, binecuvântare proprie muncii, nu poate fi nicicând regăsită în lucru şi nu

trebuie confundată cu răstimpul, inevitabil scurt, de uşurare şi de bucurie care urmează împlinirilor şi care însoţeşte reuşita. Binecuvântarea muncii este că efortul şi recompensa se succed reciproc, la fel de strâns ca producerea şi consumarea mijloacelor de subzistenţă, astfel că fericirea însoţeşte procesul însuşi, tot aşa cum plăcerea însoţeşte funcţionarea unui corp sănătos. „Fericirea a cât mai mulţi", în care am generalizat şi am vulgarizat fericirea cu care viaţa terestră a fost întotdeauna binecuvântată, a conceptualizat într-un „ideal" realitatea fundamentală a unei umanităţi muncitoare. Dreptul de a căuta această fericire este într-adevăr tot atât de incontestabil ca şi dreptul la viaţă; este chiar identic cu acesta din urmă. El nu are însă nimic în comun cu norocul, caree rar, nu durează şi nu poate fi căutat, deoarece norocul depinde de şansă şi de ceea ce întâmplarea dă şi ia, deşi, „căutând fericirea", cei mai mulţi oameni aleargă după noroc şi ajung nefericiţi chiar şi atunci când au parte de el, pentru că vor să păstreze şansa şi să se bucure de ea ca şi când ar fi o sursă nesecată de „lucruri bune". Nu există fericire durabilă în afara ciclului prescris al epuizării dureroase şi al refacerii plăcute şi tot ceea ce dezechilibrează acest ciclu – sărăcia şi mizeria, în care epuizarea, în loc să fie urmată de refacere, este urmată de lipsuri, sau marile bogăţii şi o viaţă lipsită cu desăvârşire de efort, în care plictisul ia locul epuizării şi în care morile necesităţii, ale consumului şi ale digestiei macină, până la moarte, fără milă şi în gol, un corp uman neputincios – ruinează fericirea elementară pe care o dă simplul fapt de a fi în viaţă.

Forţa vieţii este rodnicia. Organismul viu nu este epuizat în momentul când şi-a asigurat propria reproducere, iar „surplusul" său stă în potenţiala sa multiplicare. Naturalismul consecvent al lui Marx a descoperit în „forţa de muncă" modul specific uman al forţei vitale care este tot atât de capabilă să creeze un „surplus" ca şi natura însăşi. Cum Marx s-a interesat aproape exclusiv de acest proces, procesul

„forțelor productive ale societății”, în a cărei viață, la fel ca în viața oricărei specii animale, producția şi consumul se echilibrează întotdeauna, problema unei existențe separate a obiectelor aparținând lumii, a căror durabilitate va rezista şi va supraviețui proceselor devorante ale vieții, nu apare deloc la el. Din punctul de vedere al vieții speciei, toate activitățile îşi găsesc într-adevăr numitorul comun în muncă, iar singurul criteriu de diferențiere rămas este abundența sau penuria de bunuri care să alimenteze procesul vieții. Când fiecare realitate a devenit obiect de consum, faptul că surplusul muncii nu schimbă natura „trecătoare” a produselor îşi pierde întreaga importanță, iar această pierdere este vizibilă în opera lui Marx în disprețul cu care tratează distincțiile îndelung repetate de predecesorii săi dintre munca productivă şi cea neproductivă, sau dintre munca calificată şi cea necalificată.

Motivul pentru care predecesorii lui Marx nu au fost în stare să se debaraseze de aceste distincții, care revin în esență la distincția mai fundamentală dintre lucru şi muncă, nu a fost că ei erau mai puțin „ştiințifici”, ci că scriau încă plecând de la premisa proprietății private, sau, cel puțin, a aproprierii individuale a bogăției naționale. Pentru constituirea proprietății, simpla abundență nu poate fi niciodată de ajuns; produsele muncii nu devin mai durabile în virtutea abundenței lor şi nu pot fi „îngrămădite” şi depozitate pentru a deveni parte a proprietății omului; dimpotrivă, ele vor dispărea foarte probabil în procesul aproprierii sau vor „pieri fără nicio utilitate” dacă nu sunt consumate „înainte de a se strica”.

15.
Caracterul privat al proprietății şi al bogăției

La prima vedere trebuie să pară într-adevăr ciudat că o teorie care s-a încheiat atât de categoric cu abolirea oricărei proprietăți a avut ca punct de plecare întemeierea teoretică a proprietății private. Ciudățenia poate fi totuşi întrucâtva explicată dacă ne amintim de aspectul foarte polemic al preocupării moderne pentru proprietate, ale cărei drepturi au fost explicit afirmate împotriva domeniului comun şi împotriva statului. Cum nicio teorie politică anterioară socialismului şi comunismului nu îşi propusese să întemeieze o societate pe de-a-ntregul lipsită de proprietate şi cum înainte de secolul al XX-lea niciun guvern nu arătase înclinații serioase pentru exproprierea cetățenilor săi, conținutul noii teorii nu putea fi în niciun caz inspirat de nevoia de a proteja drepturile de proprietate împotriva unui posibil amestec al administrației guvernamentale. De fapt, în epoca respectivă, spre deosebire de ceea ce se întâmplă acum, când toate teoriile despre proprietate se află în mod evident pe poziții defensive, economiştii nu se aflau câtuşi de puțin în defensivă, ci, dimpotrivă, erau fățiş ostili întregii sfere a guvernării, considerate, în cel mai bun caz, drept un „rău necesar” şi o „oglindire a naturii umane”{165} şi, în cel mai rău caz, drept un parazit în corpul altminteri sănătos al societății.{166}

Ceea ce epoca modernă a apărat cu atâta ardoare nu a fost nicidecum proprietatea ca atare, ci goana nestăvilită după mai multă proprietate sau după apropriere; împotriva tuturor organismelor care sprijineau perpetuarea „moartă” a lumii comune, ea şi-a purtat bătăliile în numele vieții, al vieții societății.

Nu încape îndoială că, aşa cum procesul natural al vieții este localizat în corp, nu există activitate mai nemijlocit legată de viață decât munca. Locke nu putea rămâne satisfăcut nici de explicația tradițională a muncii, după care munca este consecința naturală şi inevitabilă a sărăciei, şi nicidecum un mijloc de abolire a ei, nici de explicația tradițională a originii

proprietății, care atribuie proprietatea achiziției, cuceririi sau unei împărțiri inițiale a lumii comune.[167] Ceea ce îl interesa de fapt era aproprierea, iar ceea ce trebuia să găsească era o activitate de apropriere a lumii, al cărei caracter privat trebuia să fie, în acelaşi timp, mai presus de orice îndoială şi dispută.

Desigur, nimic nu este mai privat decât funcțiile corporale ale procesului vieții, inclusiv rodnicia sa, şi merită observat că cele câteva cazuri în care până şi o „umanitate socializată" respectă şi impune caracterul strict privat privesc tocmai „activitățile" reclamate de însuşi procesul vieții. Dintre ele, munca, pentru că este o activitate, şi nu doar o funcție, este cea mai puțin privată, ca să zicem aşa, singura pe care nu socotim că ar trebui să o ascundem; ea rămâne totuşi încă îndeajuns de apropiată de procesul vieții pentru a face plauzibil argumentul în favoarea caracterului privat al aproprierii, argument foarte diferit de cel adus în favoarea caracterului privat al proprietății.[168] Locke a întemeiat proprietatea privată pe realitatea deținută în chipul cel mai privat, „proprietatea (omului) asupra propriei persoane", adică asupra propriului corp.[169] „Munca trupului nostru şi lucrul mâinilor noastre" se identifică, pentru că amândouă sunt „mijloacele" de „a apropria" ceea ce „Dumnezeu... a dat... în comun oamenilor". Iar aceste mijloace, corpul, mâinile şi gura, sunt instrumente naturale de apropriere, întrucât nu „aparțin în comun umanității", ci îi sunt date fiecărui om pentru întrebuințarea sa privată.[170]

Aşa cum Marx a fost nevoit să introducă o forță naturală, „forța de muncă" a corpului, pentru a explica productivitatea muncii şi procesul progresiv de creştere a bogăției, tot astfel Locke, deşi mai puțin explicit, a trebuit să stabilească o origine naturală a proprietății, descoperind-o în apropriere, pentru a înlătura prin forță acele granițe stabile ale lumii care „împrejmuiesc" şi separă astfel „de ceea ce e comun" partea de lume pe care fiecare persoană o deține în chip privat.[171] Marx împărtăşea încă dorința lui Locke de a vedea procesul de creştere a bogăției ca pe un proces natural, care îşi urmează

automat propriile legi şi care se află mai presus de hotărârile şi de obiectivele voluntare. Dacă era ca vreo activitate omenească să fie implicată în proces, aceasta nu putea fi decât o „activitate” corporală a cărei funcționare naturală nu putea fi oprită nici chiar dacă cineva ar fi dorit să o facă. A împiedica aceste „activități” înseamnă într-adevăr a distruge natura, şi pentru întreaga epocă modernă, fie că rămâne strâns ataşată instituției proprietății private, fie că o consideră drept o piedică în calea creşterii bogăției, frânarea sau controlarea procesului bogăției echivala cu un atentat la viața însăşi a societății.

Evoluția epocii moderne şi ascensiunea societății, unde munca, cea mai privată dintre toate activitățile omeneşti, a devenit publică şi a primit dreptul de a-şi constitui propriul domeniu comun, pot stârni îndoieli cu privire la capacitatea proprietății, ca loc deținut în chip privat în interiorul lumii, de a rezista procesului neobosit de creştere a bogăției. Este adevărat însă că însuşi caracterul privat al posesiunilor individuale, adică deplina lor independență „față de ceea ce este comun”, nu ar putea fi mai bine garantat decât prin transformarea proprietății în apropriere sau printr-o interpretare care vede în „împrejmuirea care separă de ceea ce e comun” rezultatul, „produsul” activității corporale. În felul acesta, corpul devine într-adevăr chintesența oricărei proprietăți, deoarece este singura realitate pe care nimeni nu ar putea-o împărtăşi, nici chiar dacă ar vrea să o facă. De fapt, nimic nu este mai puțin comun şi mai puțin comunicabil şi, de aceea, mai ferm apărat împotriva vizibilității şi a audibilității domeniului public decât ceea ce se petrece în interiorul corpului, plăcerile şi durerile sale, munca şi consumul. La fel, nimic nune smulge mai radical din lume decât concentrarea exclusivă asupra vieții corporale, concentrare impusă omului în starea de sclavie sau în agonia durerii insuportabile. Cine doreşte, indiferent din ce motiv, să facă din existența umană ceva în întregime „privat”, independent de lume şi conştient doar de faptul propriei

subzistențe, trebuie să îşi întemeieze argumentele pe aceste experiențe; şi, întrucât corvezile necruțătoare ale muncii de sclav nu sunt „naturale”, ci impuse de om şi în opoziție cu rodnicia naturală a lui *animal laborans,* a cărui vigoare nu s-a epuizat şi al cărui timp nu s-a consumat în momentul când şi-a reprodus propria viață, experiența „naturală” subiacentă atât independenței stoice, cât şi celei epicuriene față de lume nu este munca sau sclavia, ci durerea. Fericirea dobândită în izolarea de lume de care individul se bucură în limitele existenței sale private nu poate însemna niciodată altceva decât faimoasa „absență a durerii”, definiție asupra căreia toate variațiunile unui senzualism coerent trebuie să cadă de acord. Hedonismul, doctrina după care numai senzațiile corporale sunt reale, nu este decât forma cea mai radicală a unui mod de viață cu totul privat, nepolitic, adevărată împlinire a sentinței lui Epicur: *lathe biôsas kai mê politeuesthai* („trăieşte ascuns, fără să îți pese de lume”).

În mod obişnuit, absența durerii reprezintă condiția corporală de experimentare a lumii şi nimic în plus; numai când corpul nu este iritat şi, din pricina iritării, constrâns să se replieze asupra lui însuşi, simțurile noastre corporale pot funcționa normal, pot primi ceea ce li se oferă. Absența durerii este de obicei „simțită” doar în scurtul interval dintre durere şi încetarea ei, iar senzația corespunzătoare conceptului de fericire al senzualiştilor este mai curând eliberarea de durere decât absența ei. Intensitatea acestei senzații este indiscutabilă; ea este, într-adevăr, egalată numai de însăşi senzația durerii.{172} Efortul mental cerut de filosofii le care, din diverse motive, aspiră să îl „elibereze” pe om de lume constituie întotdeauna un act de imaginație în care simpla absență a durerii este experimentată şi actualizată ca o senzație a eliberării de durere.{173}

În orice caz, durerea şi, în paralel, experiența eliberării de durere sunt singurele experiențe sensibile atât de independente de lume, încât nu conțin experiența niciunui obiect care să țină de lume. Durerea provocată de o sabie sau

gâdilătura unei pene nu îmi spun, într-adevăr, absolut nimic despre calitățile sau măcar despre caracterul de obiect aparținând lumii al săbiei sau al penei.{174} Doar o irezistibilă neîncredere în capacitatea simțurilor omeneşti de a procura o experiență adecvată a lumii – şi într-o asemenea neîncredere îşi are originea întreaga filosofie propriu-zis modernă – poate explica alegerea stranie şi chiar absurdă a unor fenomene precum durerea sau gâdilătura, care împiedică în chip evident funcționarea normală a simțurilor noastre, ca exemple pentru experiența sensibilă în general, spre a putea deriva din ele caracterul subiectiv al calităților „secundare", şi chiar al celor „primare". Dacă nu am avea alte percepții sensibile decât cele în care corpul se simte pe sine însuşi, nu numai că realitatea lumii exterioare ar putea fi pusă la îndoială, dar nu am mai poseda nici măcar ideea de lume.

Singura activitate ce corespunde întru totul experienței lipsei-de-lume, sau mai curând a pierderii lumii care survine în urma durerii, este munca, în cursul căreia corpul omenesc, în ciuda activității sale, se repliază de asemenea asupra lui însuşi, se concentrează exclusiv asupra propriei existențe şi rămâne prins în metabolismul dintre el şi natură, fără a depăşi sau a se elibera vreodată de ciclul permanent al propriei funcționări. Am amintit mai devreme îndoita suferință legată de procesul vieții, cele două aspecte pentru care limba nu are decât un singur cuvânt şi care, potrivit Bibliei, i-au fost impuse împreună vieții omului: efortul dureros cerut de reproducerea vieții individuale şi cel impus de reproducerea vieții speciei. Dacă acest efort dureros al vieții şi al rodniciei ar fi adevărata origine a proprietății, atunci caracterul privat al acestei proprietăți ar fi într-adevăr tot atât de lipsit de lume precum este caracterul prin excelență privat al faptului de a avea un corp şi de a experimenta durerea.

Totuşi, deşi defineşte în chip esențial aproprierea, acest caracter privat nu este în niciun caz ceea ce Locke, ale cărui concepte aparțineau încă în esența lor tradiției premoderne,

înțelegea prin proprietate privată. Indiferent de originea ei, această proprietate însemna încă pentru el o „împrejmuire care separă de ceea ce este comun", adică, în primul rând, un loc în lume unde ceea ce este privat poate fi ascuns şi protejat împotriva domeniului public. Ca atare, proprietatea a rămas în contact cu lumea comună chiar şi într-o epocă în care creşterea bogăției şi a aproprierii au început să amenințe această lume cu dispariția. Proprietatea nu amplifică, ci mai curând atenuează lipsa de legătură cu lumea a procesului muncii, dată fiind siguranța situării sale în lume. Tot aşa, caracterul de proces al muncii, perseverența implacabilă cu care munca este solicitată şi impusă de însuşi procesul vieții, este întrerupt prin achiziția de proprietate. Într-o societate de proprietari, spre deosebire de o societate de muncitori sau de angajați, lumea, nu abundența naturală, şi nici necesitatea pură a vieții, este cea care se află încă în centrul preocupării şi al grijii omeneşti.

Chestiunea devine cu totul diferită dacă interesul principal nu îl mai constituie proprietatea, ci creşterea bogăției şi procesul acumulării ca atare. Acest proces poate fi infinit, la fel ca procesul vital al speciei, şi tocmai infinitatea sa este permanent pusă la încercare şi întreruptă de neajunsul că indivizii privați nu trăiesc veşnic şi nu au în față un timp infinit. Acest proces se poate desfăşura în deplină libertate şi la viteză maximă, nestânjenit de limitele impuse de durata de viață a individului sau de proprietatea deținută individual, doar dacă viața societății ca întreg este considerată, în locul vieților limitate ale oamenilor individuali, drept subiectul gigantic al procesului acumulării. Doar când omul nu mai acționează ca individ, preocupat exclusiv de propria supraviețuire, ci ca „membru al speciei", ca un *Gattungswesen,* cum obişnuia Marx să spună, doar când reproducerea vieții individuale este absorbită în procesul vital al speciei umane, procesul vital colectiv al unei „umanități socializate" poate să îşi urmeze propria „necesitate", altfel spus, cursul automat al rodniciei sale în dublul sens al

multiplicării vieților şi al creşterii abundenței de bunuri necesare lor.

Coincidența dintre filosofia muncii a lui Marx şi teoriile despre evoluție şi dezvoltare formulate în secolul al XIX-lea – evoluția naturală a unui unic proces vital de la cele mai elementare forme de viață organică până la apariția animalului uman şi dezvoltarea istorică a unui proces vital al întregii umanități – este izbitoare şi a fost repede sesizată de Engels, care l-a numit pe Marx „un Darwin al istoriei". Ceea ce au în comun toate aceste teorii ale diverselor ştiințe – economie, istorie, biologie, geologie – este conceptul de proces, practic necunoscut înainte de epoca modernă. Cum descoperirea proceselor în ştiințele naturii a coincis cu descoperirea introspecției în filosofie, era absolut firesc ca procesul biologic ce se desfăşoară în noi să devină în cele din urmă chiar modelul noului concept; printre experiențele oferite introspecției cunoaştem un singur proces, cel al vieții din interiorul corpului nostru, iar singura activitate în care îl putem traduce şi care îi corespunde este munca. Pornind de aici, poate părea aproape inevitabil ca echivalenței dintre productivitate şi rodnicie din filosofia modernă a muncii să îi fi urmat diferitele forme de filosofie a vieții întemeiată pe aceeaşi echivalență.{175} Deosebirea dintre teoriile muncii, elaborate la început, şi filosofiile vieții, expuse mai târziu, vine în primul rând din faptul că cele din urmă au pierdut din vedere singura activitate necesară pentru susținerea procesului vieții. Însă chiar şi această omisiune pare să corespundă evoluției istorice factuale, care a făcut ca munca să fie mai uşoară ca niciodată şi să fie de aceea şi mai asemănătoare cu automatismul procesului vieții. Dacă la sfârşitul secolului (prin Nietzsche şi prin Bergson) viața, şi nu munca a fost proclamată drept „creatoare a tuturor valorilor", o asemenea glorificare a dinamismului pur al procesului vieții lăsa de o parte acel minimum de inițiativă prezent până şi în acele activități, de felul muncii şi al procreației, care îi sunt impuse omului de necesitate.

Totuşi, nici enorma creştere a rodniciei şi nici socializarea procesului, adică înlocuirea din postura de subiect al procesului a oamenilor individuali cu societatea sau cu specia umană colectivă, nu pot elimina caracterul întru totul privat şi chiar crud din experiența proceselor corporale, în care viața însăşi se manifestă, sau din activitatea muncii. Nici abundența de bunuri şi nici reducerea timpului efectiv pe care individul îl petrece muncind nu au şanse să ducă la constituirea unei lumi comune, iar *animal laborans,* expropriat, nu devine mai puțin privat pentru că a fost lipsit de un loc privat care să îi aparțină în chip propriu şi unde să se ascundă şi să fie protejat împotriva domeniului comun. Marx a prezis corect, deşi cu o nejustificată încântare, „dispariția" domeniului public în condițiile dezvoltării nestingherite a „forțelor de producție ale societății" şi a avut în egală măsură dreptate, adică a fost consecvent cu concepția sa despre om ca *animal laborans,* când a prevăzut că „oamenii socializați" îşi vor petrece libertatea conferită de scutirea de muncă dedicându-se acelor activități strict private şi esențialmente lipsite-de-lume pe care astăzi le numim *"hobby"*-uri.[{176}]

16.
Instrumentele lucrului şi diviziunea muncii

Din nefericire, pare să țină de natura condițiilor vieții, aşa cum i-a fost ea dată omului, ca singurul avantaj posibil al rodniciei forței de muncă omeneşti să stea în capacitatea ei de a asigura necesitățile pentru mai mult decât un singur om sau decât o singură familie. Produsele muncii, produse ale metabolismului omului cu natura, nu rămân în lume îndeajuns de mult pentru a deveni parte a ei, iar activitatea

muncii, concentrată exclusiv asupra vieții şi asupra întreținerii ei, uită ea însăşi de lume în aşa măsură încât ajunge să o pi ardă. *Animal laborans,* condus de nevoile corpului său, nu îşi foloseşte liber corpul, aşa cum *homo faber* îşi foloseşte mâinile, uneltele sale primordiale, şi acesta este motivul pentru care Platon a sugerat că muncitorii şi sclavii nu sunt numai supuşi necesității şi incapabili de libertate, ci sunt de asemenea inapți să îşi stăpânească partea „animală" dinăuntrul lor{177}. O societate de masă, formată din muncitori, aşa cum este cea pe care o avea în vedere Marx când vorbea despre „umanitatea socializată", constă în indivizi lipsiți-de-lume ai speciei umane, fie că sunt sclavi domestici, aduşi în această situație de violența altora, sau indivizi liberi, îndeplinindu-şi de bună voie funcțiile.

Desigur, lipsa-de-lume a lui *animal laborans* este cu totul diferită de fuga neobosită din fața publicității lumii, inerentă, după cum am văzut, activității facerii de „fapte bune". *Animal laborans* nu fuge de lume, ci este expulzat din ea în măsura în care rămâne prizonierul caracterului privat al propriului corp, prins în procesul de satisfacere a nevoilor, la care nimeni nu poate participa şi pe care nimeni nu îl poate comunica pe de-a-ntregul. Faptul că sclavia şi exilarea în locuința domestică au constituit, în general, condiția socială a tuturor muncitorilor de dinaintea epocii moderne, se datorează în primul rând înseşi condiției umane; viața, care pentru toate celelalte specii animale reprezintă esența însăşi a ființei lor, devine pentru om o povară din cauza „aversiunii lui" înnăscute „față de zădărnicie"{178}. Această povară este cu atât mai grea cu cât niciuna dintre aşa-zisele „aspirații mai înalte" nu este la fel de presantă, nefiindu-i propriu-zis impusă omului de necesitate, ca nevoile elementare ale vieții. Sclavia a devenit condiția socială a claselor muncitoare pentru că era socotită a fi condiția naturală a vieții înseşi. *Omnis vita servitium est* [orice viață înseamnă robie].{179}

Povara vieții biologice, apăsând şi consumând răstimpul vieții specific umane dintre naştere şi moarte, nu poate fi

îndepărtată decât prin folosirea servitorilor, iar principala funcție a sclavilor antici era mai curând de a duce povara consumului domestic decât de a produce pentru societate în general.{180}

Motivul pentru care munca sclavilor a putut juca un rol atât de mare în societățile antice şi pentru care risipa şi neproductivitatea ei nu au fost descoperite este că oraşul-stat antic era în primul rând un „centru de consum", spre deosebire de oraşele medievale care erau în principal centre de producție.{181} Prețul plătit pentru îndepărtarea poverii vieții de pe umerii tuturor cetățenilor era enorm şi nu consta în niciun caz doar în nedreptatea violentă prin care o parte a umanității era forțată să intre în tenebrele suferinței şi ale necesității. Cum aceste tenebre erau naturale, proprii condiției umane – artificial era numai actul violenței, încercarea unui grup de oameni de a scăpa de lanțurile care ne leagă pe toți de suferință şi de necesitate –, prețul eliberării absolute de necesitate este într-un sens viața însăşi, sau mai curând înlocuirea vieții reale cu o viață trăită prin mandatar. În condițiile sclaviei, mai marii pământului îşi puteau folosi chiar şi simțurile prin mandatar, „puteau vedea şi auzi grație sclavilor lor", potrivit expresiei pe care o întâlnim în jargonul grecesc al lui Herodot{182}.

La nivelul cel mai elementar, „truda şi necazul" prin care se obțin – şi plăcerile prin care se „încorporează" – necesitățile vieții sunt atât de strâns legate laolaltă în ciclul vieții biologice, al cărui ritm recurent condiționează viața omenească în mişcarea ei unică şi uni-lineară, încât înlăturarea totală a suferinței şi a efortului muncii nu ar lipsi doar viața biologică de plăceri le ei cele mai naturale, ci ar priva şi viața specific umană de vioiciunea şi de vitalitatea care îi sunt proprii. Condiția umană este de aşa natură încât suferința şi efortul nu sunt nişte simptome care să poată fi îndepărtate fără a schimba viața însăşi; ele sunt mai curând modurile în care viața însăşi, împreună cu necesitatea de care este legată, se face simțită. Pentru muritori, „viața uşoară a

zeilor" ar fi o viață lipsită de viață.

Căci încrederea noastră în realitatea vieții şi încrederea în realitatea lumii nu sunt acelaşi lucru. Cea de-a doua derivă în primul rând din permanența şi din durabilitatea lumii, care sunt infinit superioare celor ale vieții muritoare. Dacă cineva ar şti că lumea se va sfârşi odată cu sau la scurt timp după moartea sa, lumea şi-ar pierde întreaga realitate, tot aşa cum şi-a pierdut-o pentru primii creştini câtă vreme au fost convinşi de împlinirea iminentă a aşteptărilor lor escatologice. Încrederea în realitatea vieții, dimpotrivă, depinde aproape exclusiv de intensitatea cu care este simțită viața, de impactul cu care se face ea însăşi simțită. Această intensitate este atât de mare, iar forța ei atât de elementară încât acolo unde prevalează, în fericire sau în întristare, ea face uitată orice altă realitate mundană. S-a remarcat adesea că viața celor bogați pierde din vitalitate, din familiaritatea cu „lucrurile bune" ale naturii pe cât câştigă în rafinament şi în sensibilitate față de lucrurile frumoase din lume. Cert e că aptitudinea omenească de a trăi în lume implică întotdeauna o abilitate de depăşire a proceselor vieții înseşi şi de înstrăinare față de ele, pe când vitalitatea şi vioiciunea nu pot fi păstrate decât în măsura în care oamenii sunt dispuşi să ia asupra lor povara, truda şi necazul vieții.

Este adevărat că uriaşa perfecționare a uneltelor noastre de muncă – roboții fără glas cu care *homo faber* a venit în ajutorul lui *animal laborans,* în contrast cu instrumentele umane, cuvântătoare *(instrumentum vocale,* cum erau numiți sclavii în casele antice) pe care omul acțiunii trebuia să le stăpânească şi să le oprime atunci când dorea să îl elibereze de lanțurile sale pe *animal laborans* – a făcut îndoita muncă a vieții, efortul întreținerii ei şi durerea procreației, mai uşoară şi mai puțin dureroasă decât a fost vreodată. Ceea ce nu a dus, desigur, la eliminarea constrângerii din activitatea muncii, nici la înlăturarea din viața umană a condiției supunerii față de nevoie şi față de necesitate. Spre deosebire însă de societatea sclavagistă, în care „blestemul" necesității

rămânea o realitate vie, întrucât viața unui sclav depunea zilnic mărturie despre faptul că „viața este sclavie”, această condiție nu mai este pe deplin vizibilă, iar lipsa ei de vizibilitate a făcut-o cu mult mai greu de remarcat şi de păstrat în memorie. Pericolul este aici evident. Omul nu poate fi liber dacă nu ştie că este supus necesității, pentru că libertatea lui se câştigă întotdeauna prin încercările sale, nicicând pe deplin reuşite, de a se elibera de necesitate. Şi cu toate că este poate adevărat că impulsul său cel mai puternic către această eliberare vine din „aversiunea lui față de zădărnicie”, s-ar putea de asemenea ca impulsul să slăbească pe măsură ce zădărnicia pare mai uşoară, pe măsură ce pretinde mai puțin efort. Căci este încă posibil ca uriaşele transformări ce ne stau în urmă, ale revoluției industriale, ca şi cele încă şi mai mari, ce ne stau în față, ale revoluției atomice să rămână doar nişte schimbări ale lumii, iar nu schimbări ale condiției fundamentale a vieții umane de pe pământ.

Uneltele şi instrumentele care pot uşura considerabil efortul muncii nu sunt ele însele produsul muncii, ci al lucrului; ele nu aparțin procesului consumului, ci fac parte integrantă din lumea obiectelor de întrebuințare. Rolul lor, oricât de mare ar fi în munca oricărei civilizații date, nu poate egala niciodată importanța fundamentală a uneltelor destinate oricărui tip de lucru. Nicio lucrare nu se poate produce fără unelte, iar naşterea lui *homo faber* şi apariția unei lumi de obiecte artificiale sunt de fapt contemporane cu descoperirea uneltelor şi a instrumentelor. Din perspectiva muncii, uneltele întăresc şi sporesc vigoarea omului până acolo încât ajung aproape să o înlocuiască, cum se întâmplă în toate cazurile în care nu doar obiectele materiale, ci şi forțele naturale, de felul animalelor domestice, al energiei hidraulice sau al electricității, sunt subordonate unui stăpân uman. La fel, uneltele sporesc rodnicia naturală a lui *animal laborans* şi îi furnizează o abundență de bunuri de consum. Însă toate aceste schimbări sunt de ordin cantitativ, în timp

ce calitatea însăşi a realităților fabricate, de la cel mai simplu obiect de întrebuințare până la capodopera artistică, depinde în chip nemijlocit de existența instrumentelor potrivite.

În plus, limitele instrumentelor în ce priveşte uşurarea muncii vieții – simplul fapt că serviciile unui singur servitor nu pot fi niciodată pe deplin înlocuite de o sută de aparate de bucătărie şi de o jumătate de duzină de roboți din subsolul casei – sunt cât se poate de importante. O curioasă şi neaşteptată dovadă în această privință este că un asemenea fapt a putut fi prezis cu mii de ani înainte ca fabuloasa dezvoltare modernă a uneltelor şi a maşinilor să aibă loc. Pe un ton pe jumătate visător, pe jumătate ironic, Aristotel a imaginat odată ceea ce între timp a devenit o realitate, şi anume ce s-ar întâmplă dacă „fiecare unealtă şi-ar face, la comandă, treaba pe care o are de îndeplinit… întocmai ca statuile lui Dedal sau trepiedele lui Hefaistos, care, spune poetul, «intrau de la sine în adunarea zeilor»". Atunci, „suveica ar țese şi pana ar atinge lira fără o mână care să le ghideze". Asta, continuă Aristotel, ar însemna într-adevăr că meşteşugarul nu ar mai avea nevoie de ajutoare omeneşti, fără a însemna însă că nu ar mai fi nevoie de sclavi domestici. Căci sclavii nu sunt instrumente pentru fabricarea obiectelor sau pentru producție, ci instrumente puse în serviciul vieții, care le consumă fără încetare serviciile.[{183}] Procesul fabricării unui obiect este limitat, iar rolul jucat de instrument îşi are sfârşitul previzibil, controlat, în produsul finit; procesul vieții, care reclamă muncă, este o activitate nesfârşită, iar singurul „instrument" apt să îi corespundă ar trebui să fie un *perpetuum mobile,* adică acel *instrumentum vocale* care e tot atât de viu şi de „activ" ca organismul însuflețit pe care îl slujeşte. Tocmai pentru că „instrumentele domestice nu au nicio altă întrebuințare decât cea care decurge din însăşi posesia lor", ele nu pot fi înlocuite cu uneltele şi instrumentele meşteşugarului, „din care rezultă ceva mai mult decât simpla lor întrebuințare".[{184}]

Dacă uneltele şi instrumentele, concepute spre a produce

ceva care să nu se reducă la şi să difere întru totul de simpla lor întrebuințare; sunt de importanță secundară pentru muncă, nu acelaşi lucru se întâmplă cu celălalt mare principiu al procesului muncii omeneşti: diviziunea muncii. Diviziunea muncii decurge, într-adevăr, direct din procesul muncii şi nu trebuie confundată cu principiul în aparență asemănător al specializării, care domneşte în procesele de lucru şi cu care este de obicei echivalată. Specializarea lucrului şi diviziunea muncii au în comun doar principiul general de organizare, care în sine nu are nimic de a face nici cu lucrul, nici cu munca, ci îşi are originea în sfera strict politică a vieții, a capacității omului de a acționa, şi de a acționa împreună şi în acord cu alți oameni. Specializarea lucrului şi diviziunea muncii pot să se realizeze numai în cadrul organizării politice, acolo unde oamenii nu trăiesc pur şi simplu laolaltă, ci acționează împreună.

Totuşi, în timp ce specializarea lucrului este ghidată în mod esențial chiar de produsul finit, care reclamă prin natura sa competențe diverse ce sunt apoi reunite şi organizate împreună, diviziunea muncii, dimpotrivă, presupune echivalarea calitativă a tuturor activităților luate separat, activități pentru care nu se cere nicio calificare specială, care nu au nicio finalitate în ele însele şi care nu reprezintă de fapt decât însumarea într-o manieră pur cantitativă a unor cantități de forță de muncă. Diviziunea muncii se bazează pe faptul că doi oameni îşi pot uni forța de muncă şi „se pot comporta unul față de altul ca şi cum ar fi o singură persoană”[185]. Această unificare este exact contrariul cooperării, ea indică unitatea speciei din al cărei punct de vedere fiecare membru în parte este identic şi înlocuibil. (Formarea unui colectiv de muncă în care muncitorii sunt organizați social potrivit acestui principiu al forței de muncă comune şi divizibile este tocmai contrariul diverselor organizații ale lucrătorilor, de la vechile ghilde şi corporații la anumite tipuri de sindicate moderne, ai căror membri sunt legați între ei prin competențele şi prin specializările care îi

deosebesc de alții.) Cum niciuna dintre activitățile în care procesul este divizat nu are o finalitate în sine, finalitatea naturală este, în cazul lor, exact aceeaşi ca în cazul muncii „nedivizate”: fie simpla reproducere a mijloacelor de subzistență, adică a capacității de consum a muncitorilor, fie epuizarea forței de muncă omeneşti. Niciuna dintre aceste două limite nu este totuşi definitivă; epuizarea face parte din procesul vital al individului, nu al colectivității, iar subiectul procesului muncii în condițiile diviziunii muncii este o forță de muncă colectivă, iar nu forța de muncă individuală. Caracterul inepuizabil al acestei forțe de muncă corespunde de fapt tocmai nemuririi speciei, al cărei proces vital luat în ansamblu nu este, nici el, întrerupt de naşterile şi de morțile individuale ale membrilor ei.

Mai serioasă, se pare, este limita impusă de capacitatea de consum, care rămâne legată de individ chiar şi atunci când forța de muncă individuală a fost înlocuită de una colectivă. Progresul acumulării bogății poate fi nelimitat într-o „umanitate socializată” care s-a debarasat de limitele proprietății individuale şi care a depăşit limita aproprierii individuale dizolvând în bani de cheltuit şi de consumat întreaga bogăție stabilă, posesiunea de obiecte „adunate laolaltă” şi „depozitate”. Trăim deja într-o societate în care bogăția este apreciată în funcție de puterea de câştig şi de cheltuire, care nu este altceva decât modificarea îndoitului metabolism al corpului omenesc. Problema este, aşadar, cum să adaptăm consumul individual la o nelimitată acumulare de bogăție.

Cum umanitatea luată în ansamblu este încă foarte departe de a fi atins limita abundenței, modul în care societatea poate depăşi această limită naturală a propriei rodnicii nu poate fi observat decât cu titlu provizoriu şi la o scară națională. La o asemenea scară, soluția pare destul de simplă. Ea înseamnă a trata toate obiectele de întrebuințare ca şi cum ar fi bunuri de consum, astfel ca un scaun sau o masă să fie consumate la fel de repede ca o haină, iar o haină aproape tot atât de rapid

ca o mâncare. Acest tip de raportare la obiectele lumii se potriveşte pe deasupra întru totul cu modul în care obiectele sunt produse. Revoluția industrială a înlocuit toate meşteşugurile cu munca, iar rezultatul a fost că, în loc să fie produse ale lucrului, care există pentru a fi întrebuințate, obiectele lumii moderne au devenit produse ale muncii, a căror soartă este de a fi consumate. Aşa cum uneltele şi instrumentele, deşi îşi au originea în lucru, au fost întotdeauna folosite şi în procesele muncii, tot astfel diviziunea muncii, pe deplin potrivită pentru şi adaptată la procesul muncii, a devenit una dintre caracteristicile principale ale proceselor moderne de lucru, adică de fabricare şi de producere a obiectelor de întrebuințare. Diviziunea muncii mai curând decât mecanizarea sporită a înlocuit specializarea riguroasă cerută altădată în orice meşteşug. De meşteşug este nevoie doar pentru conceperea şi fabricarea de modele înaintea introducerii lor în producția de masă, care depinde, şi ea, de unelte şi de maşini. Dar producția de masă ar fi la rândul ei cu totul imposibilă fără înlocuirea lucrătorilor şi a specializării cu muncitori şi cu diviziunea muncii.

Uneltele şi instrumentele uşurează suferința şi efortul şi schimbă astfel modurile în care necesitatea urgentă proprie muncii era vizibilă altădată pentru toată lumea. Ele nu schimbă necesitatea însăşi; ele servesc doar la ascunderea ei de simțurile noastre. Ceva asemănător se petrece cu produsele muncii, care nu devin mai durabile prin abundență. Situația este cu totul diferită în simultana transformare modernă a lucrului datorată introducerii principiului diviziunii muncii. Aici însăşi natura lucrului se schimbă, iar procesul de producție, deşi nu produce câtuşi de puțin obiecte pentru consum, ia trăsăturile muncii. Cu toate că maşinile ne-au împins într-un ritm al repetiției infinit mai accelerat decât cel prescris de ciclul proceselor naturale – iar această accelerare tipic modernă este întru totul capabilă să ne facă să trecem cu vederea natura repetitivă a oricărei

munci –, repetiția şi caracterul ei nesfârşit îi imprimă procesului însuşi amprenta inconfundabilă a muncii. Iar asta e încă şi mai vizibil la obiectele de întrebuințare produse prin aceste tehnici de muncă. Însăşi abundența lor le transformă în bunuri de consum. Caracterul nesfârşit al procesului muncii este garantat de nevoile de consum permanente; caracterul nesfârşit al producției poate fi asigurat doar dacă produsele sale îşi pierd natura de obiecte de întrebuințare, devenind din ce în ce mai mult obiecte de consum, sau, altfel spus, dacă ritmul de întrebuințare este accelerat într-un asemenea grad încât diferența obiectivă dintre întrebuințare şi consum, dintre durabilitatea relativă a obiectelor de întrebuințare şi rapida sosire şi plecare a bunurilor de consum se micşorează până la a deveni nesemnificativă.

În nevoia pe care o avem de a înlocui din ce în ce mai repede obiectele din jurul nostru ce aparțin lumii, nu ne mai putem permite să le întrebuințăm, să respectăm şi să păstrăm durabilitatea care le este inerentă; trebuie să consumăm, să devorăm, aşa zicând, casele, mobilierul, maşinile noastre, ca şi când ar fi „lucrurile bune" ale naturii care se strică fără rost dacă nu sunt rapid atrase în ciclul nesfârşit al metabolismului omului cu natura. E ca şi cum am fi înlăturat prin forță granițele care, separând-o de natură, protejau lumea, artificialul uman, de procesul biologic care se desfăşoară în chiar mijlocul naturii, ca şi de procesele naturale ciclice care înconjoară natura, oferindu-le şi abandonându-le stabilitatea mereu amenințată a lumii omeneşti.

Idealurile lui *homo faber,* creator de lume, în speță permanența, stabilitatea şi durabilitatea, au fost sacrificate în favoarea abundenței, idealul lui *animal laborans.* Trăim într-o societate de muncitori pentru că doar munca, prin rodnicia ei inerentă, are şanse să dea naştere abundenței; şi am transformat lucrul în muncă, l-am descompus în particule minuscule până ce s-a potrivit cu diviziunea în care se poate ajunge la numitorul comun al execuției celei mai simple,

pentru a îndepărta din calea forței de muncă omeneşti – care este parte a naturii şi este poate chiar cea mai puternică dintre toate forțele naturale – obstacolul stabilității „nenaturale”, ce îi aparține doar lumii, adică artificialului uman.

17.
O societate de consumatori

Se afirmă adesea că trăim într-o societate de consumatori şi, întrucât, aşa cum am văzut, munca şi consumul nu sunt decât două faze ale aceluiaşi proces impus omului de necesitățile vieții, o asemenea afirmație este doar un alt mod de a spune că trăim într-o societate de muncitori. Această societate nu a apărut prin emanciparea claselor muncitoare, ci prin emanciparea activității propriu-zise a muncii, care a precedat cu secole întregi emanciparea politică a muncitorilor. Important nu este că, pentru prima oară în istorie, muncitorii au fost admişi, primind drepturi egale, în domeniul public, ci că aproape am reuşit să nivelăm toate activitățile umane la numitorul comun al asigurării necesităților vieții şi al întreținerii abundenței. Orice am face, se presupune că o facem pentru „câştigarea existenței”; aşa sună verdictul societății, iar numărul celor care l-ar putea contesta, mai ales din profesiile care le-ar permite să o facă, s-a micşorat rapid. Singura excepție pe care societatea este dispusă să o accepte este artistul, care, la drept vorbind, este singurul „lucrător” rămas într-o societate a muncii. Aceeaşi tendință de a nivela toate activitățile serioase, coborându-le la statutul de mijloace de câştigare a existenței, se vede în teoriile actuale despre muncă, în care munca este aproape unanim definită ca opusul jocului. Ca urmare, toate activitățile serioase,

indiferent de roadele lor, sunt numite muncă, iar fiecare activitate care nu este necesară nici pentru viața individului, nici pentru procesul vital al societății este subsumată categoriei jocului.{186} Aceste teorii, care, reluând la nivel teoretic opinia curentă într-o societate a muncii, *o* accentuează şi o împing până la extrema care îi e proprie, nu mai lasă loc nici măcar „lucrării" artistice; lucrarea se dizolvă în joc şi îşi pierde semnificația de obiect aparținând lumii. Joaca artistului este apreciată ca îndeplinind în procesul vital de muncă al societății aceeaşi funcție pe care un joc de tenis sau cultivarea unui *hobby* o îndeplineşte în viața individului. Emanciparea muncii nu a dus la egalitatea ei cu celelalte activități ce țin de *vita activa,* ci la prevalența ei aproape necontestată. Din perspectiva „câştigării existenței", fiecare activitate care nu are legătură cu munca devine un „*hobby".* {187}

Ca să risipim ceea ce pare convingător în această autointerpretare a omului modern, ar fi bine să ne amintim că toate civilizațiile anterioare lumii noastre ar fi fost mai curând de acord cu Platon, după care „arta câştigului de bani" *(technê mistharnêtikê)* nu are nicio legătură nici măcar cu conținutul propriu-zis al unor arte precum medicina, navigația sau arhitectura, care presupuneau recompense băneşti. Tocmai pentru a explica o asemenea recompensă bănească, ce, în mod evident, este de natură cu totul diferită de sănătate, obiectul medicinei, sau de înălțarea edificiilor, obiectul arhitecturii, Platon a introdus o artă suplimentară care să le însoțească pe toate. Această artă suplimentară nu este înțeleasă câtuşi de puțin ca un element al muncii prezent în artele altminteri libere, ci, dimpotrivă, ca singura artă mulțumită căreia „artistul", lucrătorul profesionist, cum am spune noi, se menține liber față de necesitatea de a munci{188}. O asemenea artă intră în aceeaşi categorie cu arta cerută stăpânului unei case, care trebuie să ştie cum să îşi exercite autoritatea şi să facă uz de violență pentru a-şi conduce sclavii. Scopul ei este să scutească de obligația „câştigării

existenței", în vreme ce scopurile celorlalte arte sunt încă şi mai îndepărtate de această necesitate elementară.

Emanciparea muncii şi, concomitent, emanciparea claselor muncitoare de sub opresiune şi exploatare au însemnat, fără îndoială, un progres în direcția non-violenței. Este cu mult mai puțin sigur că a fost şi un progres în direcția libertății. Nicio formă de violență exercitată de om, cu excepția violenței folosite în cazul torturii, nu se poate măsura cu forța naturală cu care necesitatea însăşi constrânge. Este motivul pentru care grecii au derivat din *necesitate* cuvântul lor pentru tortură, numind-o *anagkai,* şi nu din *bia,* cuvânt folosit pentru a desemna violența exercitată de om asupra omului, fiind totodată motivul care explică faptul istoric că, de-a lungul Antichității occidentale, tortura, „necesitatea căreia niciun om nu îi poate rezista", a putut fi folosită numai împotriva sclavilor, care erau oricum supuşi necesității.{189} Artele violenței, arta războiului, arta pirateriei şi, în cele din urmă, arta conducerii despotice, au fost cele care i-au adus pe cei învinşi în serviciul învingătorilor şi astfel au ținut în frâu necesitatea de-a lungul celei mai mari părți a istoriei consemnate.{190} Epoca modernă, într-un mod cu mult mai pronunțat decât creştinismul, a provocat – în paralel cu glorificarea muncii – o enormă depreciere a acestor arte şi o diminuare, mai puțin considerabilă, dar nu mai puțin importantă, a folosirii instrumentelor violenței în treburile omeneşti în general.{191} Ascensiunea muncii şi necesitatea proprie metabolismului muncii cu natura par a fi strâns legate de devalorizarea tuturor activităților care fie izvorăsc direct din violență, cum este cazul folosirii forței în relațiile umane, fie adăpostesc în ele însele un element de violență, cum este cazul, vom vedea, cu orice lucrare meşteşugărească. Totul se petrece ca şi cum eliminarea progresivă a violenței în cursul epocii moderne ar fi deschis aproape automat calea reîntoarcerii necesității la nivelul ei cel mai elementar. Ceea ce s-a mai întâmplat o dată în istoria noastră, în veacurile declinului Imperiului roman, se întâmplă poate din nou.

Chiar şi atunci, munca a devenit o ocupație a claselor libere „doar pentru a le impune obligațiile claselor servile”[192].

Pericolul ca emanciparea muncii în epoca modernă nu numai să nu reuşească să inaugureze o eră a libertății pentru toți, ci, dimpotrivă, să împingă pentru prima oară întreaga umanitate sub jugul necesității fusese deja clar sesizat de Marx când susținea că țelul revoluției nu poate fi în niciun caz emanciparea deja-realizată a claselor muncitoare, ci trebuie să însemne emanciparea omului față de muncă. La prima vedere, un astfel de țel pare utopic, chiar singurul element cu adevărat utopic din învățăturile lui Marx.[193] Emanciparea față de muncă reprezintă, în termenii lui Marx, emancipare față de necesitate, ceea ce ar însemna, în ultimă instanță, şi emanciparea față de consum, adică de metabolismul cu natura care formează însăşi condiția vieții umane.[194] Totuşi, progresele din ultimul deceniu şi îndeosebi posibilitățile deschise mulțumită dezvoltării în continuare a automatizării ne îndreptățesc să ne întrebăm dacă utopia de ieri nu va deveni realitatea de mâine, astfel că, în cele din urmă, din „truda şi necazul” proprii ciclului biologic de al cărui motor este legată viața omenească nu va mai rămâne decât efortul consumului.

Şi totuşi, nici chiar această utopie nu ar putea schimba fundamentala zădărnicie pământească a procesului vieții. Cele două faze prin care trebuie să treacă ciclul perpetuu al vieții biologice, fazele muncii şi consumului, îşi pot schimba proporția până acolo încât aproape întreaga „forță de muncă” umană să se cheltuiască în consum, ceea ce ar conduce totodată la serioasa problemă socială a timpului liber, adică, în esență, la problema felului în care s-ar putea asigura suficiente prilejuri de epuizare zilnică pentru a menține intactă capacitatea de consum.[195] Consumul lipsit de suferință şi de efort nu ar schimba, ci doar ar mări caracterul devorant al vieții biologice, până ce o umanitate cu totul „eliberată” de lanțurile durerii şi ale efortului va fi liberă să „consume” întreaga lume şi să reproducă zilnic toate obiectele

pe care doreşte să le consume. Câte lucruri ar apărea şi ar dispărea în fiecare zi şi în fiecare oră în procesul vital al unei asemenea societăți ar fi, în cel mai bun caz, lipsit de însemnătate pentru lume, admițând că lumea şi caracterul-ei-de-obiect ar putea ține piept dinamismului nesăbuit al unui proces vital pe de-a-ntregul motorizat. Pericolul automatizării viitoare stă mai puțin în mult deplânsa mecanizare şi artificializare a vieții naturale, cât în faptul că, în ciuda artificialității sale, întreaga productivitate umană ar putea fi absorbită într-un proces vital teribil de intensificat şi şi-ar urma automat, fără suferință sau efort, ciclul natural perpetuu. Ritmul maşinilor ar creşte şi ar intensifica teribil ritmul natural al vieții, însă nu ar schimba caracteristica principală a vieții în raportul ei cu lumea, care este de erodare a durabilității, ci doar ar face-o mai mortală.

E o cale lungă de la reducerea treptată a numărului orelor de muncă, care a progresat constant timp de aproape un secol, până la această utopie. În plus, progresul realizat a fost mai curând supraestimat, deoarece a fost măsurat prin contrast cu condițiile de exploatare cu totul inumane dominante în cursul primelor faze ale capitalismului. Dacă gândim în perioade ceva mai lungi, cantitatea anuală de timp liber de care o persoană beneficiază în prezent nu pare atât o realizare a modernității, cât o apropiere tardivă de normalitate.[196] În această privință, ca şi în altele, spectrul unei adevărate societăți de consumatori este mai alarmant ca ideal al societății actuale decât ca realitate deja existentă. Idealul nu e nou; era clar indicat în premisa necontestată a economiei politice clasice, după care scopul ultim pentru *vita activa* este creşterea bogăției, abundența şi „fericirea a cât mai mulți”. Şi, în definitiv, ce altceva este acest ideal al societății moderne dacă nu visul străvechi al celor săraci şi lipsiți, care poate avea un farmec aparte cât timp rămâne un vis, dar se transformă într-o păcăleală de paradis de îndată ce este realizat.

Speranța care i-a inspirat pe Marx şi pe cei mai buni dintre

membrii diverselor mişcări muncitoreşti – că, în cele din urmă, timpul liber îi va emancipa pe oameni de necesitate şi îl va face productiv pe *animal laborans* – se întemeiază pe iluzia unei filosofii mecaniciste care presupune că forța de muncă, ca orice altă formă de energie, nu se poate pierde niciodată, astfel că, dacă nu este cheltuită şi epuizată în corvoada vieții, va alimenta automat alte activități, „mai înalte". Modelul călăuzitor al acestei speranțe la Marx a fost fără îndoială Atena lui Pericle, care, în viitor, cu ajutorul productivității considerabil sporite a muncii omeneşti, nu ar mai avea nevoie de sclavi pentru a se susține, ci ar deveni o realitate pentru toți. La o sută de ani după Marx, ştim în ce constă eroarea acestui raționament; timpul liber al lui *animal laborans* nu este cheltuit niciodată în altceva decât în consum şi, cu cât îi rămâne mai mult timp, cu atât dorințele sale sunt mai lacome şi mai insistente. Faptul față de necesitate, ceea ce ar însemna, în ultimă instanță, şi emanciparea față de consum, adică de metabolismul cu natura care formează însăşi condiția vieții umane.[197] Totuşi, progresele din ultimul deceniu şi îndeosebi posibilitățile deschise mulțumită dezvoltării în continuare a automatizării ne îndreptățesc să ne întrebăm dacă utopia de ieri nu va deveni realitatea de mâine, astfel că, în cele din urmă, din „truda şi necazul" proprii ciclului biologic de al cărui motor este legată viața omenească nu va mai rămâne decât efortul consumului.

Şi totuşi, nici chiar această utopie nu ar putea schimba fundamentala zădărnicie pământească a procesului vieții. Cele două faze prin care trebuie să treacă ciclul perpetuu al vieții biologice, fazele muncii şi consumului, îşi pot schimba proporția până acolo încât aproape întreaga „forță de muncă" umană să se cheltuiască în consum, ceea ce ar conduce totodată la serioasa problemă socială a timpului liber, adică, în esență, la problema felului în care s-ar putea asigura suficiente prilejuri de epuizare zilnică pentru a menține intactă capacitatea de consum.[198] Consumul lipsit de suferință şi de efort nu ar schimba, ci doar ar mări caracterul

devorant al vieții biologice, până ce o umanitate cu totul „eliberată” de lanțurile durerii şi ale efortului va fi liberă să „consume” întreaga lume şi să reproducă zilnic toate obiectele pe care doreşte să le consume. Câte lucruri ar apărea şi ar dispărea în fiecare zi şi în fiecare oră în procesul vital al unei asemenea societăți ar fi, în cel mai bun caz, lipsit de însemnătate pentru lume, admițând că lumea şi caracterul-ei-de-obiect ar putea ține piept dinamismului nesăbuit al unui proces vital pe de-a-ntregul motorizat. Pericolul automatizării viitoare stă mai puțin în mult deplânsa mecanizare şi artificializare a vieții naturale, cât în faptul că, în ciuda artificialității sale, întreaga productivitate umană ar putea fi absorbită într-un proces vital teribil de intensificat şi şi-ar urma automat, fără suferință sau efort, ciclul natural perpetuu. Ritmul maşinilor ar creşte şi ar intensifica teribil ritmul natural al vieții, însă nu ar schimba caracteristica principală a vieții în raportul ei cu lumea, care este de erodare a durabilității, ci doar ar face-o mai mortală.

E o cale lungă de la reducerea treptată a numărului orelor de muncă, care a progresat constant timp de aproape un secol, până la această utopie. În plus, progresul realizat a fost mai curând supraestimat, deoarece a fost măsurat prin contrast cu condițiile de exploatare cu totul inumane dominante în cursul primelor faze ale capitalismului. Dacă gândim în perioade ceva mai lungi, cantitatea anuală de timp liber de care o persoană beneficiază în prezent nu pare atât o realizare a modernității, cât o apropiere tardivă de normalitate.[199] În această privință, ca şi în altele, spectrul unei adevărate societăți de consumatori este mai alarmant ca ideal al societății actuale decât ca realitate deja existentă. Idealul nu e nou; era clar indicat în premisa necontestată a economiei politice clasice, după care scopul ultim pentru *vita activa* este creşterea bogăției, abundența şi „fericirea a cât mai mulți”. Şi, în definitiv, ce altceva este acest ideal al societății moderne dacă nu visul străvechi al celor săraci şi lipsiți, care poate avea un farmec aparte cât timp rămâne un

vis, dar se transformă într-o păcăleală de paradis de îndată ce este realizat.

Speranța care i-a inspirat pe Marx şi pe cei mai buni dintre membrii diverselor mişcări muncitoreşti – că, în cele din urmă, timpul liber îi va emancipa pe oameni de necesitate şi îl va face productiv pe *animal laborans* – se întemeiază pe iluzia unei filosofii mecaniciste care presupune că forța de muncă, ca orice altă formă de energie, nu se poate pierde niciodată, astfel că, dacă nu este cheltuită şi epuizată în corvoada vieții, va alimenta automat alte activități, „mai înalte". Modelul călăuzitor al acestei speranțe la Marx a fost fără îndoială Atena lui Pericle, care, în viitor, cu ajutorul productivității considerabil sporite a muncii omeneşti, nu ar mai avea nevoie de sclavi pentru a se susține, ci ar deveni o realitate pentru toți. La o sută de ani după Marx, ştim în ce constă eroarea acestui raționament; timpul liber al lui *animal laborans* nu este cheltuit niciodată în altceva decât în consum şi, cu cât îi rămâne mai mult timp, cu atât dorințele sale sunt mai lacome şi mai insistente. Faptul că aceste dorințe devin mai sofisticate, astfel încât consumul nu se mai limitează la necesități, ci, dimpotrivă, se concentrează mai ales asupra lucrurilor netrebuincioase vieții, nu schimbă caracterul acestei societății, ci conține pericolul grav ca, în cele din urmă, niciun obiect al lumii să nu mai fie ferit de consum şi de anihilarea prin consum.

Adevărul mai curând neplăcut al problemei este că victoria obținută de lumea modernă asupra necesității se datorează emancipării muncii, adică faptului că lui *animal laborans* i s-a permis să ocupe domeniul public; şi totuşi, cât timp *animal laborans* rămâne în posesia lui, nu se poate vorbi de un adevărat domeniu public, ci numai de activități private expuse în public. Rezultatul este ceea ce, printr-un eufemism, se numeşte cultura de masă, iar neajunsul său profund este o nefericire universală, cauzată, pe de o parte, de echilibrul tulburat dintre muncă şi consum şi, pe de altă parte, de cererile insistente ale lui *animal laborans* de a obține o fericire

care poate fi atinsă numai acolo unde există un echilibru perfect între procesele vitale de epuizare şi de regenerare, de suferință şi de eliberare de suferință. Pretenția universală la fericire şi nefericirea larg răspândită din societatea noastră (cele două nefiind altceva decât fețele aceleiaşi monede) se numără printre semnele cele mai convingătoare că am început să trăim într-o societate a muncii care nu are destulă muncă care să o mențină satisfăcută. Căci doar *animai laborans*, şi nu meşteşugarul, nici omul acțiunii, a pretins vreodată să fie „fericit" ori a crezut că oamenii muritori pot fi fericiți.

Unul dintre semnele evidente ale pericolului că suntem poate pe cale să realizăm idealul lui *animal laborans* este măsura în care întreaga noastră economie a devenit o economie a risipei, în care obiectele trebuie devorate şi aruncate aproape la fel de repede pe cât au apărut în lume, pentru ca procesul însuşi să nu ajungă brusc la un sfârşit catastrofal. Dar, dacă idealul ar fi deja realizat, iar noi nu am fi cu adevărat nimic altceva decât membrii unei societăți de consumatori, nu am mai trăi nicidecum într-o lume, ci am fi pur şi simplu conduşi de un proces în ale cărui cicluri perpetue obiectele apar şi dispar, se arată şi se fac nevăzute, fără a dăinui vreodată îndeajuns pentru a împrejmui procesul vital din mijlocul lor.

Lumea, casa înălțată de om pe pământ, făcută din materialul pe care natura terestră îl furnizează mâinilor omeneşti, nu constă din obiecte care se consumă, ci din obiecte care se întrebuințează. Dacă natura şi pământul constituie în genere condiția *vieții* umane, atunci lumea şi obiectele lumii constituie condiția în care această viață specific umană se poate simți acasă pe pământ. Văzută cu ochii lui *animal laborans,* natura este marele furnizor al tuturor „lucrurilor bune", care le aparțin în egală măsură tuturor copiilor ei, cei care „(le) iau din mâinile (ei)" şi „se amestecă cu" ele în muncă şi în consum.[{200}] Văzută cu ochii lui *homo faber,* constructorul lumii, aceeaşi natură

„furnizează numai materiale care în ele însele nu prețuiesc aproape nimic”, a căror întreagă valoare stă în lucrul executat asupra lor.{201} Fără a lua obiectele din mâinile naturii şi a le consuma şi fără a se apăra pe sine împotriva proceselor naturale de creştere şi decădere, *animal laborans* nu ar putea nicidecum supraviețui. Însă, fără a se simți acasă în mijlocul obiectelor a căror durabilitate le face potrivite pentru întrebuințare şi pentru înălțarea unei lumi a cărei permanență se află în contrast fățiş cu viața, această viață nu ar fi nicidecum umană.

Cu cât a devenit mai uşoară într-o societate de consumatori sau de muncitori, cu atât îi va fi mai greu acestei vieți să rămână conştientă de solicitările necesității de care este condusă, chiar şi atunci când suferința şi efortul, manifestările exterioare ale necesității, sunt aproape insesizabile. Pericolul este ca o asemenea societate, orbită de abundența rodniciei sale crescânde şi prinsă în funcționarea lină a unui proces fără sfârşit, să nu mai fie în stare să îşi recunoască propria zădărnicie – zădărnicia unei vieți care „nu se fixează şi nici nu se realizează pe sine într-un subiect permanent care să dureze după ce munca (ei) s-a isprăvit”{202}.

Capitolul IV.
LUCRUL

18.
Durabilitatea lumii

Lucrul mâinilor noastre, spre deosebire de munca trupurilor noastre – *homo faber,* cel care face şi „lucrează” literalmente „asupra”{203}, spre deosebire de *animal laborans,* cel care munceşte şi „se amestecă cu” – fabrică varietatea cu adevărat nesfârşită de obiecte al căror ansamblu constituie artificialul uman. Ele sunt mai cu seamă, însă nu exclusiv obiecte de întrebuințare; ele posedă durabilitatea de care Locke avea nevoie pentru întemeierea proprietății, „valoarea” de care Adam Smith avea nevoie pentru piața de schimb şi sunt dovada productivității, pe care Marx o socotea drept piatra de încercare a naturii umane. Întrebuințarea lor adecvată nu le face să dispară, ele conferind stabilitatea şi trăinicia fără de care artificialul uman nu ar putea fi un adăpost demn de încredere pentru această creatură nestatornică şi muritoare care este omul.

Durabilitatea artificialului uman nu e absolută; deşi nu îl consumă, întrebuințarea pe care i-o dăm îl erodează. Procesul

vieții, care ne pătrunde întreaga ființă, invadează şi artificialul uman; prin urmare, dacă nu sunt întrebuințate, obiectele lumii se degradează şi ele în cele din urmă, întorcându-se în ansamblul procesului natural din care au fost scoase şi împotriva căruia au fost ridicate. Lăsat în seama lui sau îndepărtat din lumea omului, un scaun va redeveni lemn, iar lemnul seva degrada şi se va întoarce în solul din care s-a ivit copacul înainte de a fi fost tăiat pentru a deveni materialul asupra căruia să se lucreze şi cu ajutorul căruia să se construiască, însă, chiar dacă acesta este poate sfârşitul inevitabil al tuturor obiectelor din lume luate separat şi semnul că sunt produsele unui creator muritor, nu la fel de sigur este şi destinul final al artificialului uman ca atare, în care toate obiectele luate separat pot fi în permanență în locuite odată cu schimbarea generațiilor care vin, locuiesc lumea făcută de om şi pleacă. În plus, deşi utilizarea duce fatalmente la erodarea acestor obiecte, un asemenea sfârşit nu constituie soarta lor în acelaşi sens în care distrugerea reprezintă sfârşitul inerent tuturor obiectelor de consum. Ceea ce utilizarea uzează este durabilitatea.

Durabilitatea conferă obiectelor lumii o relativă independență față de oamenii care le-au produs şi care le întrebuințează, o „obiectivitate" care le face să reziste, să „stea împotrivă"[{204}] şi să îndure, măcar pentru o vreme, nevoile şi cerințele nestăpânite ale producătorilor şi utilizatorilor lor vii. Din acest punct de vedere, obiectele lumii au rolul de a stabiliza vi ața omenească, iar obiectivitatea lor – în contrast cu vorba heracliteană după care un om nu poate intra de două ori în acelaşi râu – ține de faptul că, în ciuda naturii lor mereu schimbătoare, oamenii îşi pot recăpăta putința-de-a-fi-aceiaşi, adică identitatea, raportându-se la acelaşi scaun sau la aceeaşi masă. Altfel spus, subiectivității oamenilor i se opune mai curând obiectivitatea lumii făcute de om decât sublima indiferență a unei naturi virgine, a cărei copleşitoare forță elementară, dimpotrivă, îi va sili pe oameni să penduleze fără preget în cercul propriei lor mişcări biologice, care se

potriveşte perfect cu mişcarea ciclică generală a economiei naturii. Doar noi, cei care, pornind de la ceea ce ne dă natura, am înălțat obiectivitatea unei lumi care ne aparține, cei care am construit-o în interiorul mediului natural pentru a fi astfel protejați împotriva lui, putem privi natura ca pe ceva „obiectiv". Fără o lume între oameni şi natură, există mişcare eternă, însă nu obiectivitate.

Cu toate că întrebuințarea nu se confundă cu consumul, tot aşa cum lucrul nu se confundă cu munca, în anumite domenii importante ele par să se suprapună într-o asemenea măsură, încât acordul unanim cu care atât opinia publică, cât şi cea savantă au identificat aceste două realități distincte pare cât se poate de îndreptățit. Într-adevăr, întrebuințarea conține un element de consum în măsura în care procesul de uzare se produce prin contactul obiectului de întrebuințare cu organismul viu care consumă, şi, cu cât contactul dintre corp şi obiectul întrebuințat va fi mai strâns, cu atât mai ispititoare va părea echivalarea celor două. Cine interpretează, bunăoară, natura obiectelor de întrebuințare în termenii articolelor de îmbrăcăminte, va fi tentat să conchidă că întrebuințarea nu înseamnă nimic altceva decât un consum mai lent. Unei asemenea interpretări i se opun cele amintite mai devreme, în speță că distrugerea, deşi inevitabilă, este accidentală în cazul întrebuințării, dar este inerentă consumului. Ceea ce deosebeşte cea mai slabă pereche de pantofi de bunurile de consum propriu-zise este că prima nu se strică dacă n u o port, că are o independență proprie, oricât de modestă, care îi permite să supraviețuiască chiar şi un timp îndelungat capriciilor schimbătoare ale proprietarului ei. Întrebuințată sau nu, perechea de pantofi va rămâne în lume o anumită vreme, dacă nu cumva este distrusă din senin.

În favoarea identificării dintre lucru şi muncă poate fi adus un argument asemănător, cu mult mai celebru şi cu mult mai convingător. Cea mai necesară şi mai elementară muncă a omului, cultivarea pământului, pare să fie exemplul perfect,

ca să zicem aşa, de muncă ce se transformă pe parcurs în lucru. Totul pare să se întâmple astfel deoarece cultivarea pământului, în ciuda strânsei sale legături cu ciclul biologic şi a totalei sale dependenţe de ciclul mai cuprinzător al naturii, lasă în urmă anumite produse care depăşesc în durată activitatea cultivării propriu-zise şi alcătuiesc un durabil adaos la artificialul uman: aceeaşi sarcină, îndeplinită an după an, va transforma în cele din urmă pustietatea în teren cultivat. Tocmai din acest motiv, exemplul figurează la loc de cinste în toate teoriile antice sau moderne despre muncă. Totuşi, în pofida unei netăgăduite asemănări şi cu toate că, neîndoielnic, prestigiul tradiţional al agriculturii decurge din faptul că activitatea cultivării pământului nu numai că procură mijloace de subzistenţă, ci, procurându-le, pregăteşte pământul în vederea construirii lumii, deosebirea rămâne chiar şi acum cât se poate de clară: terenul cultivat nu este, la drept vorbind, un obiect de întrebuinţare, care să existe în virtutea propriei sale durabilităţi şi care să nu reclame pentru a dăinui decât o îngrijire obişnuită destinată conservării sale; dacă este să rămână cultivat, pământul trebuie muncit fără încetare. Cu alte cuvinte, o adevărată reificare, prin care existenţa obiectului produs să fie definitiv asigurată, nu s-a petrecut niciodată; ca să rămână cât de cât în interiorul lumii umane, obiectul trebuie în permanenţă reprodus.

19.
Reificarea

Fabricarea, lucrul lui *homo faber,* constă în reificare. Soliditatea, proprie tuturor obiectelor, chiar şi celor mai fragile, vine de la materialul asupra căruia se lucrează, însă acest material nu este el însuşi pur şi simplu dat, subzistând

asemenea roadelor câmpului şi ale pomilor pe care le putem culege sau le putem lăsa neatinse fără a schimba economia naturii. Materialul este deja un produs al mâinilor omeneşti, care l-au scos din starea sa naturală fie suprimând un proces vital, ca în cazul copacului care trebuie doborât pentru a furniza lemn, fie întrerupând unul dintre procesele mai lente ale naturii, ca în cazul fierului, al pietrei sau al marmurei smulse din pântecele pământului. Elementul de viol, de violență este prezent în orice fabricare, iar *homo faber,* creatorul artificialului uman, a fost întotdeauna un distrugător al naturii. *Animal laborans,* cel care mulțumită corpului său şi cu ajutorul animalelor domestice hrăneşte viața, este poate domnul şi stăpânul tuturor făpturilor vii, dar rămâne în continuare slujitorul naturii şi al pământului; doar *homo faber* se poartă ca domn şi stăpân al întregului pământ. Cum productivitatea sa a fost concepută după chipul unui Dumnezeu Creator, astfel ca acolo unde Dumnezeu creează *ex nihilo,* omul să creeze pornind de la o substanță dată, productivitatea umană era menită prin definiție să ducă la o revoltă prometeică, deoarece putea să înalțe lumea făcută de om numai după ce distrugea o parte a naturii create de Dumnezeu.{205}

Experiența acestei violențe este experiența cea mai elementară a puterii omeneşti şi, prin urmare, tocmai contrariul efortului dureros şi istovitor experimentat în munca adevărată. Ea poate da siguranță de sine şi satisfacție şi poate deveni chiar o sursă de încredere în sine de-a lungul vieții – ceea ce e cu totul diferit de fericirea care poate însoți o viață de muncă şi de trudă, sau de plăcerea trecătoare, chiar dacă intensă, a muncii înseşi, care apare când efortul este coordonat şi organizat ritmic şi care este în esență aceeaşi cu plăcerea resimțită în alte mişcări corporale ritmice. Cele mai multe descrieri ale „bucuriilor muncii”, în măsura în care nu sunt ecouri târzii ale fericirii biblice de a trăi şi de a muri împăcat şi nu confundă pur şi simplu mândria de a fi îndeplinit o slujbă cu „bucuria” înfăptuirii ei, vorbesc despre

exaltarea resimțită în urma exercitării violente a unei puteri prin care omul se măsoară pe sine cu forțele copleşitoare ale elementelor naturii şi pe care, datorită ingenioasei născociri a uneltelor, ştie cum să o multiplice cu mult peste măsura ei naturală.{206} Trăinicia nu este rezultatul plăcerii sau al istovirii încercate de cel ce îşi câştigă pâinea „cu sudoarea frunții", ci al acestei puteri şi nu este împrumutată sau culeasă pur şi simplu ca un dar gratuit din prezența eternă a naturii, cu toate că o asemenea trăinicie ar fi cu neputință în lipsa materialului smuls din natură; ea este deja un produs al mâinilor omeneşti.

Lucrarea de fabricare propriu-zisă se execută urmărind un model în conformitate cu care este construit obiectul. Modelul poate fi o imagine văzută cu ochii minții sau un plan în care imaginea şi-a găsit deja, prin intermediul lucrului, o încercare de materializare. În ambele cazuri, ceea ce ghidează lucrarea de fabricare se găseşte în afara creatorului şi precedă procesul propriu-zis de lucru, oarecum în acelaşi fel în care urgențele procesului vital dinăuntrul muncitorului precedă procesul propriu-zis al muncii. (Această descriere este în contradicție flagrantă cu descoperirile psihologiei moderne, care ne spun aproape într-un glas că imaginile mentale sunt tot atât de sigur localizate în capul nostru, pe cât de sigur sunt localizate în stomac durerile provocate de senzația de foame. O asemenea subiectivizare a ştiinței moderne, care nu face decât să oglindească o chiar mai radicală subiectivizare a lumii moderne, se explică în cazul de față prin faptul că, în lumea modernă, lucrul se execută într-adevăr de cele mai multe ori în maniera muncii, astfel că lucrătorul, nici chiar dacă ar vrea, nu ar putea „munci pentru lucrarea sa mai degrabă decât pentru sine"{207}, întrucât, cel mai adesea, el are numai un rol instrumental în producerea obiectelor despre a căror formă finală nu are nici cea mai vagă idee.{208} Asemenea circumstanțe, deşi de mare importanță istorică, nu sunt concludente pentru descrierea structurilor fundamentale din *vita activa.)* Ceea ce ne solicită atenția este adevărata

prăpastie care desparte toate senzațiile corporale, plăcerea sau suferința, dorințele şi satisfacțiile – atât de „private" încât nu pot fi nici măcar exprimate în chip adecvat şi cu atât mai puțin reprezentate în lumea exterioară, fiind de aceea cu totul incapabile de reificare – de imaginile mentale care pot fi atât de lesne şi de firesc reificate, încât nu putem porni la confecționarea unui pat fără a avea mai întâi înaintea privirii noastre interioare o anumită imagine, o anumită „idee" a patului şi nici nu ne putem imagina un pat fără să fi avut o anumită experiență vizuală a unui obiect real.

Pentru rolul pe care fabricarea a ajuns să îl joace în ierarhia din *vita activa* este de mare importanță că imaginea sau modelul a cărui formă ghidează procesul fabricării nu numai că precedă produsul finit, ci nici nu dispare odată cu el, supraviețuindu-i intact, prezent, aşa zicând, spre a se oferi unei continuări infinite a fabricării. Această multiplicare potențială, proprie lucrului, este în principiu diferită de repetiția care este marca muncii. Repetiția este impusă de ciclul biologic, căruia îi rămâne subordonată; nevoile şi cerințele corpului omenesc vin şi pleacă şi, cu toate că reapar fără încetare la intervale regulate, nu persistă niciodată un timp îndelungat. Multiplicarea, în contrast cu simpla repetiție, multiplică ceva ce posedă deja o existență relativ stabilă, relativ permanentă în lume. Permanența – această calitate a modelului sau a imaginii de a exista înainte de începerea fabricării şi de a dăinui după încheierea ei, supraviețuind tuturor posibilelor obiecte de întrebuințare la a căror apariție continuă să contribuie – a avut o puternică influență asupra doctrinei platoniciene a Ideilor eterne. În măsura în care s-a inspirat din cuvântul *idea* sau *eidos* („figură" sau „formă"), pe care Platon l-a folosit pentru prima oară într-un con text filosofic, învățătura platoniciană s-a întemeiat pe experiențele legate de *poiésis,* de fabricare şi, cu toate că şi-a folosit teoria pentru a exprima experiențe cu totul diferite şi probabil cu mult mai „filosofice", Platon nu a încetat niciodată să îşi extragă exemplele din domeniul producerii, atunci când voia

să dovedească plauzibilitatea spuselor sale.[209] În învățăturile lui Platon, Ideea eternă şi unică ce domneşte peste o mulțime de lucruri pieritoare poate fi înțeleasă pornind de la permanența şi de la unicitatea modelului după care se pot produce un număr mare de obiecte pieritoare.

Procesul producerii este el însuşi determinat pe de-a-ntregul de categoriile mijlocului şi sfârşitul ui. Obiectul fabricat este un produs final în dublul sens în care procesul de producere ia sfârşit în el („procesul dispare în produs", cum spunea Marx) şi este doar un mijloc de a produce acest sfârşit. Desigur, şi munca produce în vederea unui sfârşit care este consumul, dar cum acestui sfârşit, adică obiectului de consumat, îi lipseşte permanența apartenenței la lume pe care o posedă o lucrare, sfârşitul procesului nu este determinat de produsul final, ci mai curând de epuizarea forței de muncă, în timp ce, pe de altă parte, produsele însele redevin numaidecât mijloace, mijloace de subzistență şi de reproducere a forței de muncă. Dimpotrivă, în procesul producerii, sfârşitul este mai presus de orice îndoială: procesul ia sfârşit atunci când un obiect cu totul nou, având suficientă durabilitate pentru a se menține în lume ca entitate independentă, a fost adăugat la artificialul uman. Din perspectiva obiectului, a produsului final al fabricării, procesul nu se cere repetat. Impulsul de a-l repeta vine din nevoia meşteşugarului de a-şi câştiga mijloacele de subzistență, iar atunci lucrul lui coincide cu munca lui; sau vine dintr-o cerere de multiplicare existentă pe piață, iar atunci meşteşugarul dornic să satisfacă această cerere adaugă la meşteşugul său, după cum ar fi spus Platon, arta câştigului de bani. Important aici este că, în ambele cazuri, procesul se repetă din motive ce îi sunt exterioare şi se deosebeşte de repetiția obligatorie, proprie muncii, în care individul trebuie să mănânce ca să muncească şi trebuie să muncească ca să mănânce.

A avea un început precis şi un sfârşit precis şi previzibil – iată marca fabricării, care prin această singură caracteristică

se deosebeşte de toate celelalte activități omeneşti. Munca, prinsă în mişcarea ciclică a procesului vital al corpului, nu are nici început, nici sfârşit. Acțiunea, chiar dacă poate avea un început precis, nu are niciodată, aşa cum vom vedea, un sfârşit previzibil. Această mare precizie a lucrului se reflectă în faptul că, spre deosebire de acțiune, procesul de fabricare nu este ireversibil: orice obiect produs de mâinile omeneşti poate fi distrus de ele şi niciun obiect de întrebuințare nu este cerut cu atâta urgență în procesul vieții, încât producătorul lui să nu poată supraviețui distrugerii sale, ori să nu îşi permită să îl distrugă. *Homo faber* este cu adevărat domn şi stăpân, şi asta nu doar pentru că este – sau se pretinde a fi – stăpânul întregii naturi, ci pentru că îşi este propriul stăpân şi stăpânul faptelor sale. Ceea ce nu este adevărat nici pentru *animal laborans,* care este supus necesității propriei vieți, nici pentru omul acțiunii, care rămâne dependent de semenii săi. Singur cu imaginea viitorului său produs, *homo faber* este liber să producă şi, tot aşa, aflându-se singur în fața lucrării mâinilor sale, este liber să o distrugă.

20.
Instrumentalitatea şi *animal laborans*

Din perspectiva lui *homo faber,* acelui care se bizuie în întregime pe uneltele primordiale care sunt mâinile sale, omul, cum spunea Benjamin Franklin, este un „făuritor de unelte”. Aceleaşi instrumente, care, în cazul lui *animal laborans,* nu fac decât să uşureze povara şi să mecanizeze munca, sunt concepute şi inventate de *homo faber* în vederea edificării unei lumi de obiecte, iar adecvarea şi precizia lor sunt dictate mai curând de acele țeluri „obiective” pe care el îşi doreşte să le realizeze decât de nevoi şi de cerințe

subiective.

Uneltele şi instrumentele sunt într-o atât de mare măsură obiecte aparținând lumii, încât putem clasifica civilizații întregi folosindu-le drept criterii. Totuşi, caracterul lor de obiecte ce țin de lume nu este niciodată mai vizibil decât atunci când sunt folosite în procesele muncii, acolo unde constituie într-adevăr singurele obiecte tangibile ce supraviețuiesc atât muncii, cât şi procesului însuşi de consum, lată de ce, pentru *animal laborans,* întrucât e supus proceselor devoratoare ale vieții şi e în permanență ocupat cu ele, durabilitatea şi stabilitatea lumii sunt reprezentate în primul rând de uneltele şi de instrumentele de care se foloseşte, iar într-o societate de muncitori există toate şansele ca uneltele să dobândească un caracter sau o funcție care să nu fie pur instrumentală.

Reproşurile pe care le auzim adesea despre pervertirea scopurilor şi a mijloacelor în societatea modernă, despre faptul că oamenii devin slujitorii maşinilor pe care ei înşişi le-au inventat şi că, în loc să întrebuințeze maşinile ca instrumente pentru nevoile şi cerințele omeneşti, ei se „adaptează" la exigențele maşinilor, îşi au rădăcinile în situația efectivă a muncii. În această situație, în care producția constă în primul rând în pregătirea pentru consum, distincția însăşi dintre mijloace şi scopuri, atât de caracteristică pentru activitățile lui *homo faber,* nu mai are pur şi simplu sens, iar instrumentele *pe care homo faber* le-a inventat şi cu care a venit în sprijinul muncii lui *animal laborans* îşi pierd, prin urmare, caracterul instrumental din momentul în care acesta le foloseşte. În interiorul procesului vieții, din care munca rămâne parte integrantă şi pe care ea nu îl transcende niciodată, este inutil să ne punem întrebări care să țină de categoria mijloacelor şi a stopului, cum ar fi, de exemplu, dacă oamenii trăiesc şi consumă pentru a avea putere să muncească sau dacă muncesc pentru a avea mijloace de consum.

Dacă examinăm această pierdere a facultății de a distinge

clar între mijloace şi scopuri în interiorul comportamentului uman, putem spune că alegerea şi întrebuințarea libere a uneltelor în vederea unui anumit produs final sunt în locuite cu unificarea ritmică dintre corpul care munceşte şi ustensila sa, mişcarea muncii acționând ea însăşi ca forță unificatoare. Pentru a obține cele mai bune rezultate, munca – nu însă şi lucrul – reclamă o executare ordonată ritmic şi, în măsura în care mai mulți muncitori se asociază, ea cere o coordonare ritmică a tuturor mişcărilor individuale.{210} În această mişcare, uneltele îşi pierd caracterul instrumental, iar deosebirea clară dintre om şi ustensilele sale, ca şi cea dintre om şi scopurile sale, se şterge. Ceea ce domină procesul muncii şi toate procesele de lucru executate în maniera muncii nu este nici efortul intenționat al omului, nici produsul pe care el şi l-ar putea dori, ci mişcarea procesului însuşi şi ritmul pe care ea îl impune muncitorilor. Ustensilele muncii sunt absorbite în acest ritm până ce corpul şi unealta pendulează în aceeaşi mişcare repetitivă, adică, până ce, în întrebuințarea maşinilor, care, dintre toate ustensilele, sunt cele mai potrivite pentru executarea înfăptuită de *animal laborans,* nu mişcarea corpului este cea care determină mişcarea ustensilei, ci mişcarea maşinii este cea care impune mişcările corpului. Important este aici că nimic nu poate fi mecanizat mai uşor şi mai puțin artificial decât ritmul procesului muncii, care corespunde, la rândul lui, ritmului repetitiv, tot atât de automat, al procesului vieții şi al metabolismului său cu natura. Tocmai pentru că nu întrebuințează unelte şi instrumente ca să construiască o lume, ci ca să uşureze muncile propriului proces vital, *animal laborans* a trăit de fapt într-o lume de maşini încă de când revoluția industrială şi emanciparea muncii au înlocuit aproape toate uneltele manuale cu maşini care, într-un fel sau altul, au substituit forța de muncă omenească prin puterea superioară a forțelor naturale.

Diferența categorică dintre unelte şi maşini se vede poate cel mai bine în discuția aparent nesfârşită purtată în jurul

întrebării dacă omul este cel care trebuie „adaptat” la maşină sau dacă maşinile sunt cele care trebuie adaptate la „natura” omului. Am arătat în primul capitol motivul principal pentru care o asemenea discuție rămâne fatalmente sterilă: dacă condiția umană constă în aceea că omul este o ființă condiționată, pentru care toate obiectele, date sau făcute de om, devin imediat condiție a existenței sale ulterioare, atunci omul s-a „adaptat” la un mediu de maşini încă din clipa când le-a conceput. Ele au devenit, fară îndoială, o condiție tot atât de inalienabilă a existenței noastre, pe cât au fost uneltele şi ustensilele în toate epocile precedente. Interesant, din punctul nostru de vedere, este, aşadar, mai curând faptul că problema adaptării s-a putut pune ca atare. Nimeni nu s-a îndoit vreodată cu privire la realitatea sau la necesitatea adaptării omului la uneltele de care se foloseşte; la fel de bine s-ar fi putut încerca adaptarea omului la mâinile sale. Cazul maşinilor este cu totul diferit. Spre deosebire de uneltele meşteşugarului, care la fiecare moment al procesului de lucru rămân servitoarele mâinii, maşinile cer ca muncitorul să le slujească, ca el să adapteze ritmul natural al corpului său la mişcarea lor mecanică. Ceea ce nu înseamnă, desigur, că oamenii ca atare se adaptează la maşinile lor sau că devin servitorii lor, ci că, atâta vreme cât durează lucrul la maşină, procesul mecanic înlocuieşte ritmul corpului omenesc. Chiar şi cea mai rafinată unealtă rămâne în serviciul mâinii, pe care nu poate să o ghideze ori să o înlocuiască. Chiar şi cea mai primitivă maşină ghidează munca corpului şi, în cele din urmă, o înlocuieşte cu totul.

Aşa cu în se întâmplă adeseori în evoluțiile istorice, s-ar părea că adevăratele implicații ale tehnologiei, adică ale înlocuirii uneltelor şi ustensilelor cu maşinile, au ieşit la lumină abia în ultima ei fază, odată cu apariția automatizării. Pentru scopurile noastre ar putea fi util să reamintim, chiar dacă pe scurt, fazele principale ale dezvoltării tehnologiei moderne, pornind de la începutul epocii moderne. Prima fază, inventarea motorului cu aburi, care a deschis drumul

revoluției industriale, era caracterizată încă de imitarea proceselor naturale şi de întrebuințarea forțelor naturale în scopuri umane, ceea ce nu se deosebea în principiu de vechea folosi re a puterii apei şi avântului. Nu principiul motorului cu aburi era nou, ci mai curând descoperirea şi întrebuințarea minelor de cărbuni care să îl alimenteze.{211} Maşinile-unelte ale acestei prime faze reflectă imitarea proceselor cunoscute în mod natural; căci ele imită, la rândul lor, şi utilizează mai energic activitățile naturale ale mâinii omeneşti. Dar astăzi ni se spune că „cea mai mare capcană care trebuie evitată este credința că țelul propus ar fi reproducerea mişcărilor manuale ale operatorului sau ale muncitorului”.{212}

Faza următoare este caracterizată mai cu seamă de folosirea electricității, şi într-adevăr electricitatea determină încă etapa actuală a dezvoltării tehnice.

Această fază nu se mai lasă descrisă în termenii unei gigantice extinderi şi continuări a vechilor arte şi meşteşuguri, iar categoriile lui *homo faber,* pentru care fiecare instrument este un mijloc de a realiza un scop dinainte stabilit, încetează să se mai aplice tocmai odată cu această lume. Căci acum nu mai folosim materialul pe care ni-l furnizează natura, suprimând, întrerupând sau imitând procesele naturale. În toate aceste cazuri, noi schimbam şi denaturam natura în vederea propriilor noastre scopuri legate de lume, astfel că lumea sau artificialul uman, pe de o parte, şi natura, pe de altă parte, rămâneau două entități clar separate. Astăzi, în schimb, am început să „creăm”, aşa zicând, adică să descătuşăm procese naturale care ne aparțin şi care, fără noi, nu ar fi avut loc niciodată, şi, în loc să împrejmuim cu grijă artificialul uman cu mijloace de apărare împotriva forțelor elementare ale naturii, care ar fi trebuit ținute cât mai departe cu putință de lumea făcută de om, noi am canalizat aceste forțe, împreună cu puterea lor elementară către lumea însăşi. Rezultatul a fost o veritabilă revoluție a conceptului de fabricare; producerea, care reprezentase

întotdeauna „o serie de paşi separaţi”, a devenit „un proces continuu”, procesul transportorului cu bandă şi al liniei de montaj.{213}

Automatizarea este faza cea mai recentă a acestei dezvoltări, cea care, într-adevăr, „lămureşte întreaga istorie a maşinismului”.{214} Ea va rămâne cu siguranță punctul culminant al dezvoltării moderne, chiar dacă era atomică şi tehnologia bazată pe descoperirile nucleare îi pun destul de repede capăt.

Primele instrumente ale tehnologiei nucleare, diversele tipuri de bombe atomice, care, lansate în cantități suficiente, nici măcar foarte mari, ar putea distruge întreaga viața organică de pe pământ, dovedesc îndeajuns scara enormă la care o asemenea schimbare ar putea avea loc. În acest caz nu ar mai fi vorba de declanşarea şi dezlănțuirea proceselor naturale elementare, ci de manipularea pe pământ şi în viața zilnică a unor energii şi forțe care nu se manifestă decât în afara pământului, în univers; ceea ce s-a făcut deja, însă doar în laboratoarele de cercetare ale specialiştilor în fizică nucleară.{215} Dacă tehnologia actuală constă în canalizarea forțelor naturale către lumea artificialului uman, tehnologia viitoare ar putea, într-o bună zi, să consiste în canalizarea forțelor universale ale cosmosului din jurul nostru către natura pământului. Rămâne de văzut dacă tehnicile viitoare vor transforma economia naturii, aşa cum o ştim de la începutul lumii noastre, în aceeaşi măsură sau într-o chiar mai mare măsură decât cea în care actuala tehnologie a schimbat însuşi caracterul de lume al artificialului uman.

Canalizarea forțelor naturale către lumea umană a spulberat însuşi caracterul de scop al lumii, faptul că obiectele sunt țelul în vederea căruia sunt concepute uneltele şi ustensilele. Trăsătura proprie tuturor proceselor naturale e că se produc fără ajutorul omului, întrucât realitățile naturale nu sunt „fabricate”, ci cresc prin ele însele, indiferent de ceea ce ajung să fie. (Acesta este şi sensul autentic al cuvântului nostru „natură”, fie că îl derivăm din rădăcina sa latină, *nasci,*

a se naşte, fie că mergem pe urmele lui până la originea sa grecească, *physis,* care provine din *phyein,* a creşte din, a apărea prin sine însuşi.) Spre deosebire de produsele mâinilor omeneşti, care trebuie realizate treptat şi pentru care procesul fabricării este cu totul diferit de existența ca atare a obiectului fabricat, existența lucrului natural nu este separată de procesul prin care acesta ia ființă, ci este întrucâtva identică cu el: sămânța conține şi, într-un anumit sens, *este* deja copacul, iar copacul încetează să mai existe dacă procesul creşterii prin care el a luat ființă încetează. Dacă le privim din perspectiva scopurilor omeneşti, care au un început intenționat şi un sfârşit determinat, aceste procese dobândesc caracterul de automatism. Numim automate toate tipurile de mişcare ce se desfăşoară de la sine şi care se plasează astfel în afara sferei intervenției deliberate şi voite. În modul de producție introdus de automatizare, distincția dintre operație şi produs, ca şi întâietatea produsului în raport cu operația (care nu este decât mijlocul de producere a scopului) îşi pierde sensul şi cade în desuetudine.{216} Categoriile lui *homo faber* şi ale lumii lui se aplică aici tot atât de puțin pe cât i s-au putut vreodată aplica naturii şi universului natural. Ceea ce, în treacăt fie spus, este motivul pentru care susținătorii moderni ai automatizării se opun, de obicei foarte ferm, concepției mecaniciste despre natură şi utilitarismului practic din secolul al XVIII-lea, atât de caracteristice pentru orientarea unilaterală şi exclusivă către lucru a lui *homo faber.*

Discutarea problemei tehnologiei în ansamblul ei, adică a transformării vieții şi a lumii în urma introducerii maşinilor, a fost în chip ciudat purtată pe căi greşite, din pricina concentrării prea exclusive a atenției asupra serviciilor sau deserviciilor pe care maşinile le aduc oamenilor. Premisa de la care se pleacă este că toate uneltele, toate ustensilele sunt concepute în primul rând spre a-i face omului viața mai uşoară şi munca mai puțin dureroasă. Instrumentalitatea lor este înțeleasă exclusiv în acest sens antropocentric, însă

instrumentalitatea uneltelor şi a ustensilelor este cu mult mai strâns legată de obiectul pe care este destinată să îl producă, iar „valoarea” pur „umană” a uneltelor şi a ustensilelor se mărgineşte la întrebuințarea pe care le-o dă *animal laborans.* Altfel spus, *homo faber,* făuritorul uneltelor, a inventat uneltele şi ustensilele cu scopul edificării unei lumi, şi nu – cel puțin nu în primul rând – ca să susțină procesul vital uman. Prin urmare, întrebarea e nu atât dacă noi suntem stăpânii sau sclavii maşinilor noastre, cât dacă maşinile se află încă în serviciul lumii şi al obiectelor ei sau dacă, dimpotrivă, ele şi mişcarea automată a proceselor lor au început să stăpânească şi chiar să distrugă lumea şi obiectele.

Un lucru e sigur: procesul automat şi continuu al fabricării nu s-a debarasat numai de „presupoziția gratuită” potrivit căreia „mâinile omeneşti dirijate de creierul omenesc asigură un maximum de eficiență”[217], ci şi de presupoziția cu mult mai importantă după care obiectele lumii ce ne înconjoară trebuie să depindă de concepția omului şi trebuie construite în conformitate fie cu criteriul uman de utilitate, fie cu cel de frumusețe. În locul utilității şi al frumuseții, amândouă criterii ale lumii, am ajuns să concepem produse care încă îndeplinesc anumite „funcții de bază”, însă a căror formă va fi determinată în primul rând de operațiile maşinilor. „Funcțiile de bază” sunt desigur cele ale procesului vital al animalului uman, dat fiind că nicio altă funcție nu este în chip fundamental necesară, însă produsul însuşi – nu numai variațiile sale, ci chiar „schimbarea totală într-un nou produs” – va depinde pe de-a-ntregul de capacitatea maşinilor.[218]

A concepe obiecte pentru capacitatea operațională a maşinii în loc de a concepe maşini pentru producerea anumitor obiecte ar reprezenta, într-adevăr, tocmai răsturnarea categoriei mijloc-scop, admițând că această categorie ar avea încă un sens. Dar chiar şi scopul cel mai general, eliberarea mâinii de lucru, a cărui îndeplinire revenea de obicei maşinilor, este considerat acum drept un țel

secundar şi desuet, nepotrivit pentru şi limitând posibile „creşteri spectaculoase în eficienţă”.{219} Aşa cum se prezintă astăzi lucrurile, descrierea lumii maşinilor în termeni de mijloace şi de scopuri a devenit tot atât de lipsită de sens, pe cât a fost întotdeauna tendinţa de a îi pune naturii întrebarea dacă ea produce sămânţa pentru copac sau copacul pentru sămânţă. Tot aşa, s-ar prea putea ca procesul continuu ce corespunde canalizării nesfârşitelor procese ale naturii către lumea umană – deşi ar putea foarte bine să distrugă lumea *qua* lume, ca artificial uman – să îi asigure speciei umane necesităţile vieţii la fel de sigur şi de nelimitat pe cât natura însăşi o făcea înainte ca oamenii să edifice pe pământ casa lor artificială şi să ridice o barieră între ei şi natură.

Pentru o societate de muncitori, lumea maşinilor a devenit înlocuitorul lumii reale, chiar dacă această pseudo-lume nu poate îndeplini sarcina cea mai importantă a artificialului uman, care este aceea de a le oferi muritorilor o locuinţă mai durabilă şi mai stabilă decât ei înşişi. În procesul operaţional continuu, lumea maşinilor pierde chiar şi acel caracter de lume independent, pe care uneltele, ustensilele şi primele maşini ale epocii moderne îl posedau într-un grad atât de înalt. Procesele naturale cu care ea se hrăneşte o leagă tot mai mult de însuşi procesul biologic, astfel că aparatele pe care altădată le mânuiam liber încep să arate ca nişte „carcase aparţinând corpului omenesc, aşa cum carapacea aparţine corpului unei ţestoase”. Privită din perspectiva acestei evoluţii, tehnologia nu mai apare de fapt „ca produsul efortului uman conştient de a spori puterea materială, ci mai curând ca o dezvoltare biologică a umanităţii în care structurile înnăscute ale organismului omenesc sunt transplantate într-o măsură mereu crescândă în mediul omului”.{220}

21.

Instrumentalitatea şi *homo faber*

Ustensilele şi uneltele lui *homo faber,* care prilejuiesc experiența cea mai fundamentală a instrumentalității, determină orice lucru şi orice fabricare, în cazul acesta, e cât se poate de adevărat că scopul scuză mijloacele; chiar mai mult, le produce şi organizează. Scopul scuză violența la care e supusă natura pentru obținerea materialului, aşa cum lemnul scuză tăierea copacului, iar masa distrugerea lemnului. Uneltele sunt concepute şi ustensilele inventate plecând de la produsul final şi tot el organizează procesul însuşi de lucru – stabileşte necesarul de specialişti, gradul de cooperare, numărul de asistenți etc. În cursul procesului de lucru, totul se judecă exclusiv în termeni de conformitate şi de utilitate pentru scopul dorit.

Aceleaşi criterii de mijloc şi de scop se aplică la produsul însuşi. Cu toate că este un scop pentru mijloacele prin care a fost produs şi este scopul procesului de fabricare, produsul nu devine niciodată un, aşa zicând, scop în sine, cel puțin nu atâta vreme cât rămâne obiect de întrebuințare. Scaunul, care este scopul dulgheritului, îşi poate dovedi utilitatea doar redevenind un mijloc, fie ca obiect a cărui durabilitate permite folosirea lui ca mijloc pentru un trai comod, fie ca mijloc de schimb. Neajunsul provocat de criteriul utilității, inerent oricărei activități de fabricare, este că relația dintre mijloace şi scop pe care se bazează seamănă într-o foarte mare măsură cu un lanț ale cărui scopuri pot servi din nou, fiecare în parte, ca mijloc într-un alt context. Cu alte cuvinte, într-o lume strict utilitaristă, toate scopurile sunt sortite să fie de scurtă durată şi să fie transformate în mijloace pentru alte scopuri ulterioare.{221}

Un asemenea paradox, intrinsec oricărui utilitarism consecvent filosofia prin excelență a lui *homo faber* poate fi diagnosticat teoretic ca o incapacitate înnăscută de a înțelege

distincția dintre utilitate şi sens, pe care, lingvistic, noi o exprimăm distingând între locuțiunile „cu scopul de a” şi „de dragul a”. Astfel, idealul utilității care impregnează societatea de meşteşugari – asemenea idealului confortului dintr-o societate de muncitori sau idealului achiziției care domină societățile de comercianți – nu mai reprezintă de fapt o chestiune de utilitate, ci una de sens. „De dragul” utilității în general *homo faber* judecă şi face totul „cu scopul de a”. Idealul utilității, la fel ca şi idealurile altor societăți, nu mai poate fi el însuşi conceput ca ceva necesar în scopul de a se dobândi altceva; el sfidează pur şi simplu întrebarea privitoare la propria sa utilitate. Nu există, evident, niciun răspuns la întrebarea pe care Lessing o punea altădată filosofilor utilitarişti din vremea lui: „şi care e folosul utilității?”. Paradoxul utilitarismului stă în aceea că se lasă prins în lanțul nesfârşit de mijloace şi scopuri, fără a ajunge vreodată la un principiu care ar putea justifica categoria scopului şi a mijloacelor, adică a utilității înseşi. „Cu scopul de a” a devenit conținutul lui „de dragul a”; în alți termeni, utilitatea instituită ca sens ajunge să genereze lipsa de sens.

Înăuntrul categoriei scopului şi a mijloacelor, între experiențele instrumentalității ce guvernează întreaga lume a obiectelor de întrebuințare şi a utilității nu se poate pune capăt lanțului de scopuri şi mijloace şi nu se poate împiedica ulterioara refolosire a tuturor scopurilor ca mijloace decât declarându-se că ceva sau altceva este un „scop în sine”. În lumea lui *homo faber,* unde totul trebuie să folosească la ceva, adică trebuie să se adapteze posturii de instrument utilizabil la realizarea a altceva, sensul însuşi nu poate să apară decât ca scop, ca „scop în sine”, ceea ce înseamnă de fapt sau o tautologie aplicabilă tuturor scopurilor, sau o contradicție în termeni. Căci un scop, odată atins, încetează să mai fie scop şi îşi pierde capacitatea de a ghida şi de a justifica alegerea mijloacelor, de a le organiza şi de a le produce. El devine acum un obiect printre obiecte, adică este adăugat la uriaşul arsenal de obiecte date din care *homo faber* îşi alege liber

mijloacele de a-şi urmări scopurile. Sensul, dimpotrivă, trebuie să fie permanent şi să nu piardă nimic din caracterul său, fie că este atins sau, mai curând, descoperit de om, fie că îi scapă omului. În măsura în care nu este nimic altceva decât un creator şi nu gândeşte în alți termeni decât în cei de mijloc şi de scop ce decurg direct din activitatea sa de lucru, *homo faber* este tot atât de incapabil să înțeleagă sensul, pe cât de incapabil este *animal laborans* să înțeleagă instrumentalitatea. Şi la fel cum ustensilele şi uneltele de care *homo faber* se foloseşte pentru a edifica lumea devin pentru *animal laborans* lumea însăşi, tot aşa semnificația acestei lumi, care îi e de fapt inaccesibilă lui *homo faber,* devine pentru el paradoxalul „scop în sine".

Singura cale de ieşire din dilema lipsei de sens a filosofiei strict utilitariste constă în abandonarea lumii obiective a obiectelor destinate întrebuințării şi în revenirea la subiectivitatea întrebuințării înseşi. Numai într-o lume strict antropocentrică, unde utilizatorul, adică omul însuşi, devine scopul ultim care pune capăt lanțului nesfârşit de scopuri şi de mijloace, utilitatea ca atare poate să dobândească demnitatea sensului. Tragedia este totuşi că, în clipa când pare să îşi fi găsit împlinirea în termenii propriei sale activități, *homo faber* începe să degradeze lumea obiectelor, scopul şi produsul final al minții şi al mâinilor sale; dacă omul ca utilizator este scopul suprem, „măsura tuturor lucrurilor", atunci nu numai natura, tratată de *homo faber* ca „materialul" aproape „fără valoare" asupra căruia se lucrează, ci chiar şi obiectele „valoroase" devin simple mijloace, pierzându-şi prin aceasta propria „valoare" intrinsecă.

Utilitarismul antropocentric al lui *homo faber* şi-a găsit expresia cea mai înaltă în formula kantiană care spune că niciun om nu trebuie să servească vreodată drept mijloc în vederea unui scop, că fiecare ființă umană este un scop în sine. Deşi conştiința consecințelor funeste pe care gândirea, când funcționează nestingherit şi dezorientat folosindu-se de categoria de scop şi de mijloace, le atrage invariabil după sine

în domeniul politic se întâlneşte mai devreme (bunăoară, în insistența cu care Locke susținea că niciunui om nu i se poate îngădui să posede corpul altui om ori să se folosească de forța sa corporală), filosofia primelor faze ale epocii moderne se eliberează în întregime abia la Kant de platitudinile simțului comun pe care le întâlnim întotdeauna acolo unde *homo faber* stabileşte criteriile societății. Motivul este, desigur, acela că intenția lui Kant nu era de a formula sau de a conceptualiza principiile de bază ale utilitarismului epocii sale, ci, dimpotrivă şi în primul rând, de a plasa categoria scop-mijloace la locul care îi e propriu şi de a împiedica folosirea ei în domeniul acțiunii politice. Formula kantiană nu poate, cu toate acestea, nega că îşi are originea în gândirea utilitaristă, tot aşa cum nu o poate face nici interpretarea sa, celebră şi totodată inevitabil paradoxală, privind atitudinea omului față de singurele obiecte care nu sunt „de întrebuințare", în speță lucrările de artă, în care, spunea el, găsim „plăcere fără niciun interes".{222} Căci aceeaşi operație prin care omul este instituit ca „scop suprem" îi permite omului „să supună, dacă poate, natura întreagă acestui scop"{223}, adică să degradeze natura şi lumea la rangul de simple mijloace, deposedându-le pe amândouă de demnitatea independenței lor. Nici chiar Kant nu a putut rezolva dilema, nici nu a putut vindeca orbirea lui *homo faber* în ceea ce priveşte problema sensului fără a recurge la paradoxalul „scop în sine", iar această dilemă stă în faptul că, deşi numai fabricarea împreună cu instrumentalitatea ei este capabilă să construiască o lume, această lume devine tot atât de lipsită de valoare ca materialul folosit, un simplu mijloc pus în slujba unor scopuri viitoare, dacă criteriilor care reglementează apariția ei li se permite să o guverneze după ce a fost întemeiată.

Omul, în măsura în care este *homo faber,* instrumentalizează, iar instrumentalizarea sa atrage după sine degradarea tuturor obiectelor la rangul de mijloace, pierderea valorii lor intrinseci şi independente, astfel încât, în

cele din urmă, nu numai obiectele fabricării, ci şi „pământul în general şi toate forţele naturii”, care, în chip evident, au luat fiinţă fără ajutorul omului şi care există independent de lumea umană, îşi pierd „valoarea pentru că (ele) nu au parte de reificarea care provine din lucru”.{224} Tocmai această atitudine a lui *homo faber* faţă de lume a constituit motivul pentru care, în perioada lor clasică, grecii au declarat întregul domeniu al artelor şi al meşteşugurilor, cel în care oamenii lucrează cu ajutorul instrumentelor şi în care fac ceea ce fac nu din plăcere, ci cu scopul de a produce ceva diferit, drept *banausic,* termen care s-ar traduce poate cel mai bine prin „filistin”, indicând vulgaritatea de a gândi şi de a acţiona în termeni de utilitate. Vehemenţa acestui dispreţ nu va înceta nicicând să ne uimească dacă ne dăm seama că marii maeştri ai sculpturii şi ai arhitecturii greceşti nu erau exceptaţi câtuşi de puţin de la un asemenea verdict.

Chestiunea aflată în joc nu este, desigur, instrumentalitatea ca atare, folosirea mijloacelor în vederea atingerii unui scop, ci mai curând generalizarea experienţei fabricării, în care utilitatea şi folosul sunt stabilite drept criterii supreme ale vieţii şi ale lumii oamenilor. O asemenea generalizare e inerentă activităţii lui *homo faber,* deoarece experienţa scopului şi a mijloacelor, aşa cum este ea prezentă în fabricare, nu dispare odată cu produsul finit, ci se extinde la destinaţia ultimă a produsului, care este aceea de a servi ca obiect de întrebuinţare. Instrumentalizarea lumii şi a pământului în ansamblul lor, devalorizarea nelimitată a tot ceea ce este dat, procesul pierderii progresive de sens în care toate scopurile sunt transformate în mijloace şi care nu poate fi oprit decât făcând din om domnul şi stăpânul tuturor obiectelor – toate acestea nu provin direct din procesul de fabricare; căci, din punctul de vedere al fabricării, produsul finit este un scop în sine, o entitate independentă şi durabilă, având existenţă proprie, tot aşa cum, în filosofia politică a lui Kant, omul este un scop în sine. Produsul finit redevine mijloc doar în măsura în care fabricarea fabrică mai cu seamă

obiecte de întrebuințare, iar instrumentalitatea productivă şi limitată a fabricării se transformă în instrumentalizarea nelimitată a tot ce există doar în măsura în care procesul vital pune stăpânire pe obiecte şi le foloseşte pentru scopurile sale.

E cât se poate de evident că grecii se temeau de această devalorizare a lumii şi a naturii cu antropocentrismul inerent ei – opinia „absurdă" după care omul este ființa supremă, iar toate celelalte se supun exigențelor vieții umane (Aristotel) –, la fel demult pe cât disprețuiau vulgaritatea pură a oricărui utilitarism consecvent. Faimosul argument adus de Platon împotriva lui Protagoras şi a afirmației sale aparent evidente în sine, potrivit căreia „omul este măsura tuturor obiectelor de întrebuințare *(chrêmata),* a existenței celor ce sunt şi a non-existenței celor ce nu sunt"{225}, ilustrează poate cel mai bine în ce măsură îşi dădeau grecii seama de consecințele pe care le implică hotărârea de a vedea în *homo faber* cea mai înaltă posibilitate umană. (E limpede că Protagoras nu a spus: „Omul este măsura tuturor lucrurilor", aşa cum tradiția şi traducerile standard pretind că ar fi făcut-o.) Miezul chestiunii este următorul: Platon a văzut imediat că, dacă se face din om măsura tuturor obiectelor destinate întrebuințării, atunci nu omul vorbitor sau în acțiune, ori omul gânditor, ci omul utilizator şi instrumentalizator devine acela la care lumea ajunge să fie raportată. Şi, întrucât stă în natura omului utilizator şi instrumentalizator să privească totul ca pe un mijloc în vederea unui scop – fiecare copac ca lemn potențial –, asta trebuie, în cele din urmă, să însemne că omul nu devine măsură numai pentru obiectele a căror existență depinde de el, ci literalmente pentru tot ce există.

În această interpretare platoniciană, Protagoras se prezintă de fapt ca cel dintâi precursor al lui Kant, căci, dacă omul este măsura tuturor lucrurilor, atunci omul este singura realitate situată în afara relației mijloace-scop, singurul scop în sine care se poate folosi de toate celelalte lucruri cade un mijloc. Platon ştia foarte bine că posibilitățile de a produce obiecte de întrebuințare şi de a trata toate lucrurile naturii ca

pe nişte potenţiale obiecte de întrebuinţare sunt la fel de nelimitate pe cât sunt nevoile şi talentele fiinţelor umane. Dacă criteriilor lui *homo faber* li se permite să guverneze lumea finită aşa cum, în chip necesar, ele trebuie să guverneze producerea acestei lumi, atunci *homo faber* se va servi în cele din urmă de toate obiectele şi va considera tot ceea ce există drept simplu mijloc aflat la dispoziţia sa. El va judeca fiecare realitate ca şi cum aceasta ar aparţine clasei acelor *chrêmata,* a obiectelor de întrebuinţare, aşa încât, pentru a relua chiar exemplul lui Platon, vântul nu va mai fi înţeles pornind de la ceea ce e în chip propriu, ca forţă naturală, ci va fi privit numai în funcţie de nevoia umană de căldură sau de răcoare – ceea ce înseamnă, desigur, că vântul ca dat obiectiv a fost eliminat din experienţa umană. Din cauza unor asemenea consecinţe, Platon, care la sfârşitul vieţii sale aminteşte încă o dată în *Legile* dictonul lui Protagoras, răspunde printr-o formulă aproape paradoxală: nu omul – care din pricina nevoilor şi a talentelor sale vrea să întrebuinţeze totul şi sfârşeşte, de aceea, lipsind toate obiectele de valoarea lor intrinsecă –, ci „zeul este măsură (chiar şi) pentru simplele obiecte de întrebuinţare”.{226}

22.
Piaţa de schimb

Marx remarca odată – într-una dintre numeroasele digresiuni care fac dovada remarcabilului său simţ istoric – că definiţia dată de Benjamin Franklin, după care omul e un făuritor de unelte, este tot atât de caracteristică pentru „yankism”, adică pentru epoca modernă, pe cât de caracteristică era pentru Antichitate definiţia omului ca animal politic.{227} Adevărul acestei observaţii stă în faptul că

epoca modernă a fost la fel de preocupată să îl excludă din domeniul său public pe omul politic, adică pe omul care acționează şi vorbeşte, pe cât a fost de preocupată Antichitatea să îl excludă pe *homo faber*. În niciunul dintre cazuri, excluderea nu era ceva de la sine înțeles, aşa cum era, în schimb, excluderea muncitorilor şi a claselor lipsite de proprietate până la emanciparea lor în secolul al XIX-lea. Desigur, epoca modernă a fost pe deplin conştientă că domeniul politic nu era întotdeauna şi nu trebuie să fie în chip necesar o simplă funcție a „societății", destinată să protejeze, prin administrare guvernamentală, latura productivă, socială a naturii umane; ea a privit însă tot ceea ce trece dincolo de aplicarea legii şi a ordinii drept „vorbărie goală" şi „slavă deşartă". Facultatea umană pe care ea şi-a bazat pretenția legată de productivitatea naturală înnăscută a societății a fost productivitatea incontestabilă a lui *homo faber*. Invers, Antichitatea cunoştea foarte bine tipuri de comunitate umană în care nu cetățeanul *polis-ul*ui şi nu *res publica* ca atare stabileau şi determinau conținutul domeniului public, ci unde viața publică a omului obişnuit se mărginea la „a lucra în folosul poporului" în general, adică la a fi un *dêmiourgos,* un lucrător pentru popor, în contrast cu *oiketês,* muncitorul domestic şi deci sclavul.{228} Trăsătura particulară a acestor comunități nepolitice era că spațiul lor public, *agora,* nu era un loc de întâlnire a cetățenilor, ci o piață unde meşteşugarii puteau să îşi expună şi să îşi schimbe produsele. În plus, în Grecia, ambiția, mereu zădărnicită, a tuturor tiranilor era de a îi descuraja pe cetățeni să se ocupe de treburile publice, să îşi irosească timpul în neproductivele *agoreuein* şi *politeuesthai,* şi de a transforma *agora* într-un ansamblu de magazine asemănătoare bazarurilor despotismului oriental. Ceea ce caracteriza aceste piețe şi avea să caracterizeze ulterior cartierele comerciale şi meşteşugăreşti din oraşele medievale era că expunerea bunurilor de vânzare era însoțită de expunerea producerii lor. „Producerea ostentativă" (dacă ne

este îngăduit să schimbăm termenul lui Veblen) este, de fapt, o trăsătură a societății de producători, în aceeaşi măsură în care „consumul ostentativ” este o caracteristică a societății de muncitori.

Spre deosebire de *animal laborans,* a cărui viață socială e lipsită de lume şi gregară şi care e, de aceea, incapabil să edifice sau să locuiască un domeniu public, o lume, *homo faber* e pe deplin capabil să îşi aibă propriul domeniu public, chiar dacă nu se poate vorbi de un domeniu politic propriu-zis. Domeniul său public este piața de schimb, în care el poate prezenta produsele mâinilor sale şi poate primi aprecierea ce i se cuvine. Această înclinație spre etalare este strâns legată de şi probabil nu mai puțin adânc înrădăcinată decât „predilecția pentru troc şi pentru schimbul unui obiect cu altul”, cea care, potrivit lui Adam Smith, îl deosebeşte pe om de animal.{229} Important este *că homo faber,* constructorul lumii şi producătorul obiectelor, îşi poate stabili propria relație cu alți oameni doar dacă face schimb de produse, întrucât produsele însele sunt fabricate întotdeauna în izolare. Dreptul la viață privată, pe care epoca modernă l-a reclamat la începuturile ei ca drept suprem al fiecărui membru al societății, constituia, de fapt, garanția izolării, fără de care nicio lucrare nu poate fi produsă. Nu privitorii şi spectatorii din piețele medievale, locul unde meşteşugarul ieşea din izolarea sa, expunându-se în lumina publică, ci abia ascensiunea domeniului social, în care ceilalți nu se mulțumesc să privească, să judece şi să admire, ci vor să fie admişi în compania meşteşugarului şi să participe ca egali la procesul de lucru, a amenințat „splendida izolare” a lucrătorului şi a subminat, în cele din urmă, înseşi noțiunile de competență şi de excelență. Izolarea de ceilalți este condiția de viață necesară pentru orice măiestrie artizanală, care constă în a fi singur cu „ideea”, cu imaginea mentală a viitorului obiect. O asemenea măiestrie, în contrast cu formele de dominație politice, înseamnă în primul rând o stăpânire a obiectelor şi a materialelor, nu a oamenilor. Stăpânirea

oamenilor este, de fapt, cu totul secundară în activitatea meşteşugărească, iar cuvintele „lucrător” şi „stăpân” – *ouvrier* şi *maître* – erau folosite iniţial ca sinonime.{230}

Singura formă de asociere care se dezvoltă direct din măiestria artizanală vine din nevoia meşterului de a avea ajutoare sau din dorinţa lui de a-i învăţa pe alţii meseria sa. Însă distincţia dintre îndemânarea meşterului şi ajutorul necalificat este provizorie, la fel ca distincţia dintre adulţi şi copii. Aproape nimic nu este mai străin sau chiar mai distructiv pentru măiestria artizanală decât lucrul în echipă, care nu reprezintă, de fapt, decât o specie a diviziunii muncii şi care presupune „descompunerea operaţiilor în mişcările lor constitutive simple”.{231} Echipa, subiectul cu mai multe capete al oricărei producţii realizate după principiul diviziunii muncii, posedă aceeaşi coeziune ca părţile ce formează întregul, şi fiecare încercare de izolare venită din partea membrilor echipei ar fi fatală pentru producţia însăşi. Nu numai această unitate îi lipseşte însă meşterului şi lucrătorului cât timp este activ angajat în producţie; formele propriu-zis politice de asociere, de acţiune concertată şi de dialog se situează cu totul în afara sferei productivităţii sale. Abia când încetează să lucreze şi când produsul său este terminat, poate el să îşi părăsească izolarea.

Istoriceşte vorbind, ultimul domeniu public, ultimul loc de întâlnire care se mai află cât de cât în legătură cu activitatea lui *homo faber* este piaţa de schimb în care sunt expuse produsele acestuia. Societatea de comercianţi, caracteristică pentru primele faze ale epocii moderne sau pentru începuturile capitalismului manufacturier, s-a născut din această „producţie ostentativă” şi, în acelaşi timp, din foamea ei de posibilităţi universale de troc şi de schimb şi s-a încheiat odată cu ascensiunea muncii şi a societăţii muncii, care au înlocuit producţia ostentativă şi mândria ei cu „consumul ostentativ” şi cu vanitatea acestuia.

Fără îndoială, oamenii care se întâlneau în piaţa de schimb nu mai erau ei înşişi producătorii şi nu se întâlneau ca

persoane, ci în calitate de proprietari de mărfuri şi de valori de schimb, aşa cum Marx a arătat cu prisosință, într-o societate în care schimbul de produse a devenit principala activitate publică, chiar şi muncitorii, pentru că sunt confruntați cu „posesorii de bani sau de mărfuri", devin proprietari, „posesori ai propriei lor forțe de muncă". Abia în acest moment se instalează faimoasa înstrăinare-de-sine teoretizată de Marx, degradarea oamenilor la rangul de mărfuri, iar această degradare este definitorie pentru situația muncii dintr-o societate manufacturieră, care nu îi judecă pe oameni ca persoane, ci ca producători, în funcție de calitatea produselor lor. O societate a muncii, dimpotrivă, îi judecă pe oameni după funcțiile pe care le îndeplinesc în procesul muncii; în vreme ce în ochii lui *homo faber* forța de muncă nu este decât mijlocul de a produce un scop cu necesitate mai înalt, adică sau un obiect de întrebuințare, sau unul de schimb, societatea muncii atribuie forței de muncă aceeaşi valoare de ordin superior pe care o rezervă maşinii. Cu alte cuvinte, această societate este doar aparent mai „umană", deşi este adevărat că, în condițiile sale, prețul muncii umane creşte într-o asemenea măsură, încât munca umană poate să pară mai prețuită şi mai valoroasă decât orice material sau materie dată; de fapt, ea nu face decât să prevestească ceva chiar mai „valoros", şi anume mai lina funcționare a maşinii, a cărei formidabilă putere de procesare mai întâi standardizează, iar apoi devalorizează toate realitățile, reducându-le la statutul de bunuri de consum.

Societatea de comercianți, sau capitalismul în fazele sale incipiente, pe când era încă stăpânit de un feroce spirit competitiv şi acaparator, continuă să se conducă după criteriile lui *homo faber.* Când iese din izolarea sa, *homo faber* apare ca negustor şi comerciant, iar în această calitate organizează piața de schimb. O asemenea piață trebuie să existe înainte de ascensiunea unei clase de manufacturieri, careva produce apoi exclusiv pentru piață, adică va produce mai curând obiecte de schimb decât obiecte de întrebuințare.

În procesul trecerii de la măiestria artizanală izolată la fabricarea pentru piața de schimb, produsul final își schimbă întrucâtva, însă nu întru totul, calitatea. Durabilitatea, singura care stabilește dacă un obiect poate exista ca obiect și poate dăinui ca entitate distinctă în lume, rămâne criteriul suprem, cu toate că, pentru produsul fabricat, a fi durabil nu mai înseamnă a fi potrivit pentru întrebuințare, ci mai curând a fi potrivit pentru „depozitare" în vederea unui viitor schimb. {232}

Aceasta este schimbarea de calitate pe care o reflectă distincția obișnuită dintre valoarea de întrebuințare și valoarea de schimb, în care cea de-a doua este legată de prima tot așa cum negustorul și comerciantul sunt legați de producător și de manufacturier. În măsura în care *homo faber* fabrică obiecte de întrebuințare, el nu le produce numai în izolare privată, ci și pentru utilizare privată, de unde ele ies la lumină și se prezintă în domeniul public atunci când devin mărfuri pe piața de schimb. S-a remarcat adesea și, din păcate, s-a uitat la fel de des că valoarea, „ideea de raport între posesia unui obiect și posesia altuia în concepția omului"{233}, „înseamnă întotdeauna valoare de schimb"{234}. Căci abia pe piața de schimb, acolo unde totul poate fi schimbat cu altceva, toate obiectele, fie că sunt produsele muncii sau ale lucrului, bunuri de consum sau obiecte de întrebuințare, necesare pentru viața corpului, pentru confortul existenței sau pentru viața spiritului, devin „valori". Această valoare constă exclusiv în aprecierea acordată în domeniul public, unde obiectele se prezintă ca mărfuri, și nici munca, nici lucrul, nici capitalul, nici profitul, nici materialul nu conferă o asemenea valoare unui obiect, ci numai și numai domeniul public, unde obiectul se prezintă spre a fi apreciat, cerut sau neglijat. Valoarea este calitatea pe care un obiect nu o poate nicicând poseda în domeniul privat, dar pe care o dobândește automat în clipa când apare în public. Această „valoare de piață", așa cum Locke a arătat cât se poate de limpede, nu are nimic de-a face cu „valoarea naturală

intrinsecă oricărui obiect”[235], care este o calitate obiectivă a obiectului însuşi, „separată de voința cumpărătorului sau a vânzătorului individual; ceva ataşat de obiectul însuşi, existând fie că vânzătorului sau cumpărătorului îi place, fie că nu, şi pe care acesta trebuie să o recunoască”[236]. Această valoare intrinsecă obiectului nu poate fi schimbată decât prin schimbarea.. obiectului însuşi – astfel, valoarea unei mese poate fi distrusă dacă i se rupe un picior – pe când „valoarea de piață” a mărfii se modifică prin „modificarea raportului pe care marfa respectivă îl întreține cu altceva”[237].

Altfel spus, valorile, spre deosebire de obiecte, de fapte sau de idei, nu sunt niciodată produsele unei anumite activități omeneşti, ci se nasc ori de câte ori vreun astfel de produs este atras în relativitatea pururi schimbătoare a schimbului dintre membrii societății. Aşa cum susținea pe bună dreptate Marx, privit „în izolarea sa”, nimeni „nu produce valori” şi nimănui, ar fi putut el adăuga, nu îi pasă în izolare de ele; obiectele, ideile sau idealurile morale „devin valori doar în relațiile lor sociale”[238].

Confuzia din economia clasică[239] şi confuzia mai gravă stârnită de folosirea în filosofie a termenului „valoare” au fost la început provocate de înlocuirea mai vechiului cuvânt „preț”, pe care îl întâlnim încă la Locke, cu termenul aparent mai ştiințific de „valoare de întrebuințare”. Marx a acceptat şi el această terminologie şi, în virtutea aversiunii sale față de domeniul public, a văzut, cu totul logic, în trecerea de la valoarea de întrebuințare la valoarea de schimb păcatul originar al capitalismului. Dar împotriva acestor păcate ale societății de comercianți, cea în care piața de schimb este cu adevărat locul public cel mai important şi în care fiecare obiect devine, în consecință, o valoare de schimb, o marfa, Marx nu a invocat valoarea obiectivă „intrinsecă” a obiectului în sine. În locul ei, el a plasat funcția pe care obiectele o au pentru oameni în procesul vital al consumului, ce nu are niciun preț obiectiv şi intrinsec, nicio valoare subiectivă şi determinată social. În distribuirea socialistă egală a tuturor

bunurilor între toți cei ce muncesc, fiecare obiect tangibil se dizolvă într-o simplă funcție a procesului de regenerare a vieții şi a forței de muncă.

Această confuzie verbală nu ne spune totuşi decât o parte a poveştii. Motivul încăpățânării cu care Marx a păstrat termenul „valoare de întrebuințare", ca şi al numeroaselor încercări zadarnice de a găsi o origine obiectivă cum ar fi munca, pământul sau profitul – pentru naşterea valorilor – a fost acela că nimănui nu i-a venit uşor să accepte faptul simplu că nu există vreo „valoare absolută" pe piața de schimb, cea care reprezintă sfera de valori propriu-zisă, şi că încercarea de a o căuta echivalează cu încercarea de a-i da cercului o formă pătrată. Îndelung deplânsa devalorizare a tuturor lucrurilor, adică pierderea oricărei valori intrinseci, începe odată cu transformarea acestora în valori sau în mărfuri, căci, din acest moment, ele există doar în relație cu un alt obiect ce poate fi obținut în locul lor. Relativitatea universală, faptul că un obiect există doar în raport cu alte obiecte, şi pierderea valorii intrinseci, faptul că nimic nu mai posedă o valoare „obiectivă" independent de evaluările mereu schimbătoare ale cererii şi ale ofertei, sunt proprii însuşi conceptului de valoare.{240} Motivul pentru care această evoluție, ce pare inevitabilă într-o societate de comercianți, a devenit un adânc izvor *de* nelinişte, ajungând în cele din urmă principala problemă a noii ştiințe a economiei, nu a fost nici măcar relativitatea ca atare, ci mai curând faptul că *homo faber,* a cărui întreagă activitate este determinată de întrebuințarea constantă a etaloanelor, măsurărilor, regulilor şi criteriilor, nu a putut suporta pierderea criteriilor sau a etaloanelor „absolute". Căci banii, care în chip evident servesc ca numitor comun al diversității obiectelor, permițând schimbul reciproc, nu posedă câtuşi de puțin existența independentă şi obiectivă care să depăşească orice întrebuințare şi să supraviețuiască oricărei manipulări, pe care iardul sau orice altă măsură o posedă în raport cu obiectele pe care se presupune că le măsoară şi în raport cu

oamenii care le mânuiesc.

Tocmai această pierdere a criteriilor şi a regulilor universale, fără de care nicio lume nu ar putea fi vreodată înălțată de om, fusese deja sesizată de Platon în propunerea lui Protagoras de a face din om creatorul obiectelor, şi din întrebuințarea pe care el le-o dă acestora suprema lor măsură. Ceea ce arată cât de strâns este legată relativitatea pieței de schimb de instrumentalitatea care îşi are originea în lumea meşteşugarului şi în experiența fabricării. Într-adevăr, prima se dezvoltă coerent şi fără rupturi din a doua. Totuşi, răspunsul lui Platon – după care nu omul, ci un „zeu este măsura tuturor lucrurilor" – nu ar fi decât un gest gol, moralizator, dacă ar fi realmente adevărat, aşa cum a presupus epoca modernă, că instrumentalitatea deghizată sub masca utilității guvernează domeniul lumii finite la fel de strict pe cât guvernează activitatea care dă naştere lumii şi tuturor obiectelor pe care aceasta le conține.

23.
Permanența lumii şi lucrarea artistică

Printre obiectele ce îi dau artificialului uman stabilitatea fără de care nu ar putea fi niciodată o casă de nădejde pentru oameni există unele care sunt cu totul lipsite de utilitate şi care, în plus, fiind unice, nu se pot schimba cu altceva şi, în consecință, sfidează egalizarea printr-un numitor comun de felul banilor; dacă intră pe piața de schimb, ele nu pot fi evaluate decât arbitrar. Pe deasupra, e limpede că nu „întrebuințarea" este raportul potrivit pe care îl putem avea cu o lucrare artistică; dimpotrivă, pentru a-şi găsi locul care i se cuvine în lume, lucrarea artistică trebuie scoasă cu grijă din întregul context al obiectelor de întrebuințare obişnuite. Tot

astfel, ea trebuie îndepărtată din sfera exigențelor şi a nevoilor vieții de fiecare zi, cu care are mai puține legături decât cu orice altceva. Dacă lipsa de utilitate a obiectelor de artă a privit dintotdeauna arta sau dacă arta a servit altădată aşa numitelor nevoi religioase ale oamenilor, aşa cum obiectele de întrebuințare obişnuite servesc unor nevoi obişnuite, o asemenea întrebare nu ne interesează acum. Chiar dacă originea istorică a artei ar avea un caracter exclusiv religios sau mitologic, este clar că arta a supraviețuit în chip glorios separării ei de religie, magie şi mit.

Dată fiind remarcabila lor permanență, lucrările artistice sunt, dintre obiectele tangibile, cele care aparțin cel mai profund lumii; durabilitatea lor rămâne aproape nealterată de efectul coroziv al proceselor naturale, de vreme ce ele nu sunt supuse întrebuințării de către ființele vii, întrebuințare care, într-adevăr, departe de a actualiza scopul inerent lor – aşa cum scopul unui scaun este actualizat când se stă pe el –, nu poate decât să le distrugă. Astfel, durabilitatea lor este de un ordin superior durabilității de care toate obiectele au nevoie pentru a exista; ea poate atinge o permanență de veacuri. În această permanență, stabilitatea însăşi a artificialului uman, cel care, fiind locuit şi întrebuințat de muritori, nu poate fi niciodată absolut, dobândeşte o reprezentare proprie ei. Nicăieri altundeva durabilitatea propriu-zisă a lumii obiectelor nu apare cu o asemenea puritate şi claritate, prin urmare nicăieri altundeva această lume-obiect nu se dezvăluie atât de spectaculos drept casa nemuritoare a ființele muritoare. Totul se petrece ca şi cum stabilitatea lumii ar fi devenit transparentă în permanența artei, astfel că presimțirea nemuririi, nu a nemuririi sufletului sau a vieții, ci a ceva nemuritor făcut de mâini muritoare, a devenit prezentă în mod tangibil, pentru a străluci şi a fi văzută, a răsuna şi a fi auzită, a vorbi şi a fi citită.

Sursa imediată a lucrării artistice este facultatea umană a gândirii, tot aşa cum „înclinația omului spre troc şi schimb” este sursa obiectelor de schimb, iar aptitudinea lui de a da o

întrebuințare stă la originea obiectelor de întrebuințare. Toate acestea sunt facultăți ale omului, şi nu simple atribute ale animalului uman precum sentimentele, dorințele şi nevoile, de care ele sunt legate şi care adesea le alcătuiesc conținutul. Acestea din urmă sunt la fel de lipsite de legătură cu lumea pe care omul o creează, spre a-i servi drept casă pe pământ, ca şi însuşirile corespunzătoare ale altor specii animale, iar dacă ele ar fi să alcătuiască un mediu făcut de mâna omului pentru animalul uman, acesta ar fi o non-lume, produsul emanației mai curând decât al creației. Gândirea este legată de sentiment, a cărui deznădejde mută şi dezarticulată o transformă, tot aşa cum schimbul transformă lăcomia nudă a dorinței, iar întrebuințarea transformă pofta violentă stârnită de nevoi, până ce toate sunt pregătite să intre în lume şi să fie transformate în obiecte, să fie reificate. În fiecare caz, o facultate omenească, care prin însăşi natura ei este comunicativă şi deschisă-spre-lume, depăşeşte şi eliberează din captivitatea sa dinăuntrul sinelui o pasiunea puternică pe care o răspândeşte în lume.

În cazul lucrărilor artistice, reificarea nu e doar simplă transformare; este transfigurare, o adevărată metamorfoză, în care totul se petrece ca şi cum cursul naturii, ce vrea ca fiecare foc să ardă până la capăt, s-ar vedea răsturnat, astfel că până şi pulberea ar putea izbucni în flăcări.[241] Lucrările artistice sunt obiecte ale gândirii, ceea ce nu le împiedică să fie însă obiecte. În sine, procesul gândirii nu produce şi nu fabrică obiecte tangibile, precum cărțile, picturile, sculpturile sau compozițiile, tot aşa cum, în sine, nici întrebuințarea nu produce şi nu fabrică case şi mobilier. Reificarea prilejuită de scrierea unui text, de pictarea unei imagini, de modelarea unei figuri sau de compunerea unei melodii are, firește, legătură cu gândirea care a precedat-o, însă ceea ce face de fapt din gândire o realitate şi fasonează obiectele gândirii este aceeaşi măiestrie artizanală care, prin intermediul instrumentului primordial al mâinilor omeneşti, construieşte celelalte obiecte durabile ale artificialului uman.

Am amintit mai devreme că reificarea, materializarea fără de care nicio gândire nu poate deveni obiect tangibil, se plăteşte întotdeauna, iar preţul este viaţa însăşi: „spiritul viu” trebuie de fiecare dată să supravieţuiască într-o „literă moartă”, o moarte din care el poate fi salvat doar atunci când litera moartă reintră în contact cu o viaţă dispusă să o facă să renască, cu toate că o asemenea înviere din morţi păstrează ceea ce le e comun tuturor făpturilor vii, fiind adică şi ea din nou sortită morţii. Totuşi, această moarte, deşi e într-un fel sau altul prezentă în întreaga artă, indicând, ca să spunem aşa, distanţa dintre sălaşul originar al gândirii, din inima sau mintea omului, şi destinaţia ei finală, lumea, ia forme variate în diversele arte. În muzică şi în poezie, artele cele mai puţin „materialiste”, întrucât „materialul” lor constă din sunete şi din cuvinte, reificarea şi măiestria artizanală pe care această moarte le pretinde sunt minime. Tânărul poet şi micul geniu muzical pot atinge o anumită perfecţi une fără prea multă pregătire şi experienţă – fenomen prea puţin egalat în pictură, sculptură sau arhitectură.

Poezia, al cărei material este limbajul, e poate cea mai umană şi cea mai puţin legată de lume dintre arte, cea în care produsul final rămâne cel mai aproape de gândirea care l-a inspirat. Durabilitatea unui poem este produsă prin condensare, ca şi cum limbajul rostit cu o densitate şi cu o concentrare maxime ar fi poetic în sine. Aici, aducerea aminte, *Mnêmosynê,* mama muzelor, se transformă imediat în memorie, iar mijlocul poetului de a înfăptui transformarea este ritmul, prin intermediul căruia poemul ajunge să se fixeze aproape singur în amintire. Tocmai această apropiere de amintirea vie îi permite poemului să dăinuie, să îşi păstreze durabilitatea, în afara paginii scrise sau tipărite, şi, chiar dacă „calitatea” unui poem poate fi supusă unei diversităţi de criterii, durabilitatea sa, adică şansa de a rămâne defini tiv fixat în amintirea omenirii, va fi inevitabil determinată de „memorabilitatea” sa. Dintre toate obiectele gândirii, poezia este cea mai apropiată de gândire, iar un

poem este într-o mai mică măsură obiect decât orice altă lucrare artistică; cu toate acestea, chiar şi un poem, oricât de mult timp a existat ca rostire vie în amintirea bardului şi a celor ce îl ascultă, va fi în cele din urmă „făcut”, adică scris şi transformat într-un obiect tangibil printre alte obiecte, deoarece aducerea aminte şi darul amintirii, din care izvorăsc toate dorințele de nemurire, au nevoie de obiecte tangibile care să le reamintească, ca nu cumva ele însele să piară.{242}

Gândirea şi cunoaşterea nu sunt identice. Gândirea, izvorul lucrărilor artistice, se manifestă fără transformare sau transfigurare în toată marea filosofie, în timp ce principala manifestare a proceselor cunoaşterii, prin care dobândim şi acumulăm cunoştințe, sunt ştiințele. Cunoaşterea urmăreşte întotdeauna un scop precis, ce poate fi stabilit în funcție de considerente practice sau de o „curiozitate frivolă”; însă, odată scopul atins, procesul de cunoaştere ia sfârşit. Gândirea, dimpotrivă, nu are nici capăt, nici scop în afara ei înseşi şi nici măcar nu produce rezultate; nu doar filosofia utilitaristă a lui *homo faber,* dar nici oamenii acțiunii şi cei ce îndrăgesc rezultatele din ştiințe nu au obosit niciodată să arate cât de cu totul „nefolositoare” este gândirea – tot atât de nefolositoare, într-adevăr, ca lucrările artistice pe care le inspiră. Şi nici chiar aceste produse nefolositoare nu pot fi revendicate de gândire, căci nici ele, nici marile sisteme filosofice nu pot fi socotite, la drept vorbind, rezultate ale gândirii pure, de vreme ce tocmai procesul gândirii este cel pe care artistul sau filosoful scriitor trebuie să îl întrerupă şi să îl transforme în vederea reificării ce îi materializează lucrarea. Activitatea gândirii este la fel de neîntreruptă şi de repetitivă ca viața însăşi, iar întrebarea dacă gândirea are vreun sens constituie aceeaşi enigmă fără răspuns ca şi întrebarea referitoare la sensul vieții; procesele sale străbat atât de intim întreaga existență umană, încât începutul şi sfârşitul ei coincid cu începutul şi cu sfârşitul vieții umane înseşi. Iată de ce, cu toate că îi inspiră lui *homo faber* cea mai înaltă productivitate din lume, gândirea nu este în niciun caz

prerogativa lui; ea începe să se afirme ca sursa lui de inspirație abia acolo unde el se depăşeşte pe sine, ca să spunem aşa, şi începe să producă obiecte nefolositoare care nu au legătură nici cu cerințele materiale, nici cu cele intelectuale şi care satisfac nevoile fizice ale omului tot atât de puțin pe cât astâmpără setea lui de cunoaştere. Cunoaşterea, pe de altă parte, se întâlneşte în toate procesele lucrului, şi nu doar în cele intelectuale sau artistice; la fel ca fabricarea însăşi, cunoaşterea este un proces cu început şi cu sfârşit, a cărui utilitate poate fi testată şi care dă greş dacă nu produce niciun rezultat, tot aşa cum măiestria artizanală a unui dulgher dă greş când acesta fabrică o masă cu două picioare. Procesele cunoaşterii din ştiințe nu diferă în chip fundamental de rolul pe care îl are cunoaşterea în cursul fabricării; rezultatele ştiințifice produse prin intermediul cunoaşterii sunt adăugate la artificialul uman la fel ca toate celelalte obiecte.

În plus, atât gândirea, cât şi cunoaşterea trebuie deosebite de puterea de raționare logică, ce se manifestă în operații precum deducțiile din afirmații axiomatice sau evidente prin sine, în subsumarea cazurilor particulare sub reguli generale sau în metodele de a înlănțui concluzii într-o manieră logică. În cazul acestor aptitudini umane, avem de a face de fapt cu un fel de putere a minții care seamănă mai ales, şi nu doar într-o singură privință, cu forța de muncă pe care animalul uman o pune în mişcare în metabolismul său cu natura. Procesele mentale alimentate de puterea minții sunt ceea ce numim de obicei inteligență, iar această inteligență poate fi într-adevăr măsurată prin teste, tot aşa cum forța corporală poate fi măsurată prin alte procedee. Legile lor, legile logicii, pot fi descoperite asemenea altor legi ale naturii deoarece, în fond, ele îşi au rădăcinile în structura creierului omenesc şi, în cazul indivizilor normal dezvoltați, au aceeaşi forță de constrângere ca şi necesitatea ce reglementează celelalte funcții ale corpului nostru. Ține de structura creierului omenesc să fie constrâns să admită că doi plus doi fac patru.

Dacă ar fi adevărat că omul este un *animal rationale* în sensul în care epoca modernă a înțeles termenul, adică o specie animală ce se deosebeşte de alte animale prin aceea că este înzestrată cu o putere a creierului superioară, atunci maşinile electronice de curând inventate, care, uneori spre spaima, alteori spre surprinderea inventatorilor lor, sunt în chip spectaculos cu mult mai „inteligente" decât ființele omeneşti, ar fi într-adevăr nişte *homunculi.* În realitate, asemenea tuturor maşinilor, ele sunt simpli înlocuitori ai forței umane de muncă şi dispozitive artificiale de îmbunătățire a acesteia, urmând mecanismul tradițional al oricărei diviziuni a muncii ce constă în a descompune fiecare operație în mişcările sale constitutive cele mai simple, înlocuind, bunăoară, înmulțirea cu adunarea repetată. Puterea superioară a maşinii se vede în viteza ei, considerabil mai mare decât aceea a puterii creierului omenesc; datorită acestei viteze superioare, maşina se poate dispensa de înmulțire, care este procedeul tehnic preelectronic de accelerare a adunării. Tot ceea ce dovedesc calculatoarele gigantice este că epoca modernă s-a înşelat când a crezut, împreună cu Hobbes, că raționalitatea, în sensul de „calcul al consecințelor", este cea mai înaltă şi mai umană dintre facultățile omului şi că filosofii vieții şi ai muncii, Marx, Bergson sau Nietzsche, au avut dreptate să vadă în acest tip de inteligență, pe care l-au confundat cu rațiunea, o simplă funcție a însuşi procesului vieții sau, în termenii lui Hume, o simplă „sclavă a pasiunilor". Fireşte, această putere a minții şi procesele logice imperioase pe care ea le generează nu sunt capabile să edifice o lume şi sunt tot atât de lipsite de lume ca şi procesele constrângătoare ale vieții, ale muncii şi ale consumului.

Una dintre neconcordanțele izbitoare ale economiei clasice este că adeseori aceiaşi teoreticieni care se mândreau cu coerența concepției lor utilitariste nu au văzut cu ochi buni pura utilitate. Ei erau, de regulă, pe deplin conştienți că productivitatea specifică lucrului nu stă atât în utilitatea lui, cât în capacitatea lui de a produce durabilitate. Prin această

neconcordanță, ei recunosc în chip tacit lipsa de realism a propriei lor filosofii utilitariste. Căci, deşi durabilitatea obiectelor obişnuite nu este decât reflectarea palidă a permanenței de care sunt capabile obiectele care țin cel mai profund de lume, lucrările artistice, ceva din această calitate – divină pentru Platon, întrucât se apropie de nemurire – se găseşte în fiecare obiect ca obiect şi tocmai această calitate sau lipsa ei străluceşte în forma obiectului şi îl face frumos sau urât. Desigur, un banal obiect de întrebuințare nu este şi nu trebuie să fie făcut cu intenția de a fi frumos; totuşi, tot ce are o formă şi poate fi văzut e inevitabil sau frumos, sau urât, sau ceva între frumos şi urât. Tot ce este trebuie să apară, şi nimic nu poate să apară fără o formă care să îi fie proprie; de unde rezultă că nu există de fapt niciun obiect care să nu îşi depăşească într-un anumit fel întrebuințarea funcțională, iar transcendența sa, frumusețea sau urâțenia sa, coincide cu apariția lui în public şi cu faptul de a fi văzut. În chip asemănător, mai exact prin existența sa ce ține propriu-zis de lume, fiecare obiect, odată terminat, depăşeşte, de asemenea, sfera purei instrumentalități. Criteriul după care se judecă excelența unui obiect nu este nicicând simpla utilitate, ca şi cum o masă urâtă va îndeplini aceeaşi funcție ca o masă elegantă, ci este gradul de adecvare sau de inadecvare al obiectului la felul cum trebuie *să arate,* ceea ce, în limbaj platonician, nu înseamnă nimic altceva decât gradul său de adecvare sau de inadecvare la *eidos* sau la *idea,* imaginea mentală sau, mai curând, imaginea văzută cu ochiul interior, cea care a precedat venirea obiectului în lume şi care supraviețuieşte distrugerii lui potențiale. Altfel spus, nici chiar obiectele de întrebuințare nu sunt judecate doar după nevoile subiective ale oamenilor, ci şi după criteriile obiective ale lumii în care ele îşi vor găsi locul spre a dăinui, spre a fi văzute şi întrebuințate.

Lumea de obiecte făcută de mâna omului, artificialul uman înălțat de *homo faber,* devine casă pentru oamenii muritori, o casă a cărei stabilitate va rezistaşi va supraviețui mişcării

mereu schimbătoare a vieții şi a acțiunilor oamenilor, doar în măsura în care ea depăşeşte atât pura funcționalitate a obiectelor produse pentru consum, cât şi pura utilitate a obiectelor produse pentru întrebuințare. Viața în sens nebiologic, răstimpul de care fiecare om dispune între naştere şi moarte, se manifestă în acțiune şi în vorbire, amândouă împărtăşind zădărnicia esențială a vieții. „Făptuirea de fapte mari şi rostirea de vorbe mărețe" nu vor lăsa nicio urmă, niciun produs care să poată dăinui după ce momentul acțiunii şi al cuvântului rostit va fi trecut. Dacă *animal laborans* are nevoie de ajutorul lui *homo faber* pentru a-şi uşura munca şi a elimina suferința, iar dacă muritorii au nevoie de sprijinul său pentru a înălța o casă pe pământ, oamenii care acționează şi vorbesc au nevoie de ajutorul lui *homo faber* în calitatea sa cea mai înaltă, adică de ajutorul artiştilor, al poeților şi al istoriografilor, al creatorilor de monumente şi al scriitorilor, deoarece, în lipsa acestora, singurul produs al activității celor dintâi, povestea pe care o pun în scenă şi o spun, nu ar supraviețui nicidecum. Ca să fie ceea ce lumea e întotdeauna menită să fie, o casă pentru oameni de-a lungul vieții lor pe pământ, artificialul uman trebuie să fie un loc potrivit pentru acțiune şi pentru vorbire, pentru activități care nu sunt numai întru totul nefolositoare pentru necesitățile vieții, ci sunt şi de o natură cu totul diferită de numeroasele activități de fabricare prin care lumea însăşi şi toate obiectele din ea sunt produse. Nu avem de ales aici între Platon şi Protagoras, ori de hotărât dacă omul sau un zeu trebuie să fie măsura tuturor lucrurilor; cert este că măsura nu poate fi nici necesitatea constrângătoare a vieții biologice şi a muncii, nici instrumentalismul Utilitarist al fabricării şi al utilizării.

Capitolul V.
ACȚIUNEA

„Toate necazurile pot fi îndurate dacă le pui într-o poveste sau dacă spui o poveste despre ele.”

(Isak Dinesen)

Nam in omni actione principaliter intenditur ab agente, sive necessitate naturae sive voluntarie agat, propriam similitudinem explicare; *unde fit quod omne agens, in quantum huiusmodi, delectatur, quia, cum omne quod est appetat suum esse, ac în agendo agentis esse modammodo amplietur, sequitur de necessitate delectatio… Nihil igitur agit hisi tale existens quale patiens fieri debet.*

(Căci, fie că acționează mânat de necesitatea naturală, fie că o face din voință liberă, agentul urmăreşte în primul rând să îşi dezvăluie în fiecare acțiune propria imagine. De aceea se întâmplă că fiecare agent se umple de plăcere în măsura în care acționează; cum tot ce există îşi doreşte propria ființă şi cum, în acțiune, ființa agentului este într-un fel intensificată, plăcerea decurge în chip necesar… Astfel, nimic nu acționează dacă nu îşi manifestă (prin acțiune) sinele latent.)

(Dante)

24.
Dezvăluirea agentului în vorbire şi în acțiune

Pluralitatea umană, condiție fundamentală deopotrivă a acțiunii şi a vorbirii, posedă dublul caracter al egalității şi al deosebirii. Dacă nu ar fi egali, oamenii nu ar putea nici să se înțeleagă unii pe alții, nici să îi înțeleagă pe cei care au trăit înaintea lor, nici să facă planuri de viitor şi nici să prevadă nevoile celor care vor veni după ei. Dacă nu ar fi diferiți – fiecare ființă umană deosebindu-se de oricare alta care este, a fost sau va fi vreodată –, oamenii nu ar avea nevoie nici de vorbire, nici de acțiune pentru a se face înțeleşi. Semnele şi sunetele ar fi de ajuns pentru a comunica nevoi şi dorințe imediate şi identice.

Diferențierea oamenilor nu este acelaşi lucru cu alteritatea acea însuşire ciudată numită *alteritas*, pe care o posedă tot ceea ce există şi care, de aceea, în filosofia medievală, a fost una dintre cele patru trăsături fundamentale şi universale ale Ființei, fiind transcendentă tuturor calităților particulare. Alteritatea, ce-i drept, constituie un aspect important al pluralității, motiv pentru care toate definițiile noastre sunt distincții şi pentru care suntem incapabili să spunem ce este ceva fără a-l distinge de altceva. În forma sa cea mai abstractă, alteritatea se întâlneşte doar în pura multiplicare a obiectelor anorganice, în timp ce întreaga viață organică prezintă deja variații şi distincții, până şi între indivizii aparținând aceleiaşi specii. Însă numai omul poate exprima această deosebire şi se poate deosebi, şi numai el poate să se comunice pe sine, iar nu pur şi simplu ceva – precum setea sau foamea, afecțiunea, ostilitatea sau teama. În om, alteritatea, pe care el o împărtăşeşte cu tot ceea ce există, şi diferențierea, pe care o împărtăşeşte cu tot ceea ce e viu, devin unicitate, iar pluralitatea umană este paradoxala pluralitate de ființe unice.

Vorbirea şi acțiunea dezvăluie această diferențiere unică. Mulțumită lor, oamenii se deosebesc ei înşişi, în loc să fie pur şi simplu deosebiți; ele sunt modurile în care ființele omeneşti se înfățişează unele înaintea altora nu ca obiecte fizice, ci *qua*

oameni. Această înfățişare, spre deosebire de simpla existență corporală, se întemeiază pe inițiativă, însă o inițiativă de la care nicio ființă omenească nu se poate abține dacă este să rămână totuşi umană. Ceea ce nu este cazul cu nicio altă activitate ce ține de *vita activa.* Oamenii pot foarte bine trăi fără să muncească, îi pot sili pe alții să muncească în locul lor şi pot foarte bine alege să se folosească şi doar să se bucure de lumea obiectelor, fără a adăuga ei înşişi la ea un singur obiect util; viața unui exploatator, viața unui proprietar de sclavi sau cea a unui parazit pot fi nedrepte, dar sunt neîndoielnic umane. Pe de altă parte, o viață lipsită de vorbire şi de acțiune – şi acesta e singurul mod de viață care a renunțat cu toată seriozitatea la orice manifestare şi la orice deşertăciune în sensul biblic al cuvântului – este literalmente moartă pentru lume; ea a încetat să mai fie o viață omenească, pentru că nu mai este trăită în mijlocul oamenilor.

Prin cuvânt şi faptă ne introducem noi înşine în lumea umană, iar această intrare e ca o a doua naştere, prin care confirmăm şi ne asumăm faptul nud al apariției noastre fizice inițiale. O asemenea intrare nu ne este impusă, precum munca, de necesitate şi nu ne este sugerată, precum lucrul, de utilitate. Ea poate fi stimulată de prezența altora, în a căror tovărăşie am putea dori să ne aflăm, însă nu este nicicând condiționată de ceilalți; imboldul a izvorăşte din începutul care a venit în lume atunci când ne-am născut şi căruia îi răspundem începând din proprie inițiativă ceva nou. {243} A acționa, în sensul cel mai general, înseamnă a lua inițiativa, a începe (aşa cum indică cuvântul grecesc *archein,* „a începe", „a conduce" şi, în fine, „a cârmui"), a pune ceva în mişcare (acesta fiind sensul inițial al latinescului *agere).* Pentru că, în virtutea naşterii, sunt *initium,* nou veniți şi inițiatori, oamenii iau inițiativa, sunt îndemnați să acționeze. *(Initium) ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* („ca să fie un început a fost creat omul, înainte de care nu exista nimeni"), spunea Augustin în filosofia sa politică. {244}

Acest început este altceva decât începutul lumii[245]; nu este începutul a ceva, ci al cuiva, care este el însuşi iniţiator. Odată cu crearea omului, principiul începutului a venit în lumea însăşi, ceea ce, desigur, nu este decât un alt mod de a spune că principiul libertăţii a fost creat odată cu omul, iar nu înainte.

Stă în natura începutului să işte ceva nou, ceva ce nu putea fi aşteptat de la nimic din ceea ce s-a întâmplat mai înainte. Acest caracter neaşteptat, surprinzător este propriu oricărui început şi oricărei origini. Astfel, naşterea vieţii din materia anorganică reprezintă o improbabilitate infinită de procese anorganice, aşa cum sunt şi apariţia Pământului, privită din punctul de vedere al proceselor din univers, sau dezvoltarea vieţii umane din. viaţa animală. Noul are loc întotdeauna împotriva şanselor copleşitoare ale legilor statistice şi ale probabilităţii lor, care, în cazul tuturor scopurilor practice de fiecare zi, echivalează cu certitudinea; iată de ce noul apare întotdeauna sub masca unui miracol. Faptul că omul e capabil de acţiune înseamnă că de la el se poate aştepta neaşteptatul, că el e în măsură să realizeze ceea ce este de o infinită improbabilitate. Ceea ce, iarăşi, e cu putinţă doar întrucât fiecare om este unic, astfel că, odată cu fiecare naştere, ceva nou şi unic vine în lume. Din punctul de vedere al acestui cineva care e unic, se poate afirma într-adevăr că înainte de el nu mai exista nimeni în lume. Dacă acţiunea ca început corespunde faptului naşterii, dacă ea este actualizarea condiţiei umane a natalităţii, atunci vorbirea corespunde faptului diferenţierii şi este actualizarea condiţiei umane a pluralităţii, care înseamnă a trăi ca fiinţă unică şi deosebită printre egali.

Acţiunea şi vorbirea sunt atât de strâns legate între ele pentru că actul primordial şi specific uman trebuie să conţină în acelaşi timp răspunsul la întrebarea pusă fiecărui nou venit: „Tu cine eşti?”. Dezvăluirea fiinţei unui om e implicită atât în cuvintele, cât şi în faptele sale; totuşi, afinitatea dintre vorbire şi revelare este în chip evident cu mult mai strânsă

decât aceea dintre acțiune şi revelare{246}, tot aşa cum afinitatea dintre acțiune şi început este mai strânsă decât aceea dintre vorbire şi început, cu toate că numeroase acte, ba chiar majoritatea lor sunt realizate în maniera vorbirii. În orice caz, fără acompaniamentul vorbirii, nu numai că acțiunea şi-ar pierde caracterul revelator, ci şi-ar pierde şi subiectul, ca să spunem aşa; nu ar mai exista oameni activi, ci roboți executanți, ale căror acte, omeneşte vorbind, ar rămâne de neînțeles. Acțiunea mută nu ar mai fi acțiune, deoarece nu ar mai exista agent, iar agentul, făptuitorul faptelor, nu se poate manifesta decât dacă este totodată rostitorul vorbelor. Acțiunea pe care el o începe se dezvăluie omeneşte prin cuvânt şi, cu toate că fapta lui poate fi sesizată în apariția ei fizică brută fără acompaniament verbal, ea devine semnificativă doar mulțumită cuvântului rostit prin care agentul se identifică pe sine ca agent, anunțând ce face, ce a făcut şi ce intenționează să facă.

Nicio altă activitate omenească nu reclamă vorbirea în aceeaşi măsură ca acțiunea. În toate celelalte activități, vorbirea joacă un rol secundar, ca mijloc de comunicare sau ca simplu acompaniament a ceva ce s-ar putea înfăptui şi în tăcere. Este adevărat că vorbirea e extrem de folositoare ca mijloc de comunicare şi de informare, însă, ca atare, ea ar putea fi înlocuită de un limbaj de semne, care ulterior s-ar putea dovedi mai util şi mai convenabil pentru a transmite anumite semnificații, cum se întâmplă în matematică şi în alte discipline ştiințifice sau în anumite forme de lucru în echipă. Este adevărat totodată că aptitudinea omului de a acționa, şi mai ales de a acționa în comun, e extrem de folositoare atunci când e vorba de autoapărare ori de urmărirea intereselor; însă, dacă singura miză aflată aici în joc ar fi folosirea acțiunii ca mijloc în vederea atingerii unui scop, este limpede că acelaşi scop ar putea fi atins cu mult mai uşor prin violență mută, astfel că acțiunea nu pare un înlocuitor foarte eficient al violenței, tot aşa cum, din punctul de vedere ar purei utilități, vorbirea pare un înlocuitor greoi al

limbajului semnelor.

Acționând şi vorbind, oamenii arată cine sunt, îşi dezvăluie în chip activ identitatea personală unică şi astfel îşi fac apariția în lumea umană, în vreme ce identitatea lor fizică se arată, fără niciun aport din partea lor, în aspectul unic al corpului şi în sunetul unic al vocii. Această dezvăluire a lui „cine suntem" prin contrast cu „ce suntem" – calitățile, darurile, talentele şi defectele, pe care le putem expune sau ascunde – este implicită în tot ceea ce spunem şi facem. Acest „cine" poate fi ascuns doar în tăcerea deplină şi în pasivitatea totală, însă dezvăluirea lui nu se poate realiza aproape niciodată în mod deliberat, ca şi cum am poseda şi am putea dispune de acest „cine" în aceeaşi manieră în care avem calități şi putem dispune de ele. Din contră, e cât se poate de probabil ca acest „cine", care altora le apare atât de limpede şi de desluşit, să ne rămână nouă înşine ascuns, asemeni acelui *daimôn* din religia greacă, ce îl însoțeşte pe fiecare om de-a lungul vieții sale, privind întotdeauna din spatele omului şi peste umărul lui, vizibil astfel doar pentru cei pe care omul îi întâlneşte.

Această calitate revelatoare a vorbirii şi a acțiunii se remarcă acolo unde oamenii sunt *împreună cu* alți oameni, nici de partea lor, nici împotriva lor – adică în existența pur colectivă a oamenilor. Cu toate că nimeni nu ştie pe cine revelează atunci când se înfățişează pe sine în faptă sau în cuvânt, omul trebuie să fie dispus să rişte dezvăluirea, risc pe care nu şi-l pot asuma nici cel ce face fapte bune, căci el trebuie să renunțe la sine şi să păstreze un anonimat deplin, nici criminalul, care trebuie să se ascundă de ceilalți. Ambii sunt figuri singuratice, unul fiind de partea, celălalt împotriva tuturor oamenilor; ei rămân de aceea în afara relațiilor umane şi sunt, din punct de vedere politic, figuri marginale care de obicei pătrund pe scena istoriei în vremuri de corupție, de dezintegrare şi de faliment politic. Din cauza tendinței proprii ei de a dezvălui agentul odată cu actul, acțiunea are nevoie, pentru a se înfățişa pe deplin, de strălucirea radioasă pe care

altădată o numeam glorie şi care este posibilă numai în domeniul public.

În lipsa dezvăluirii agentului în act, acțiunea îşi pierde caracterul specific şi devine o formă de activitate printre altele. Ea ajunge atunci să fie un mijloc în vederea realizării unui scop în aceeaşi măsură în care fabricarea este un mijloc de producere a unui obiect. Asta se întâmplă ori de câte ori existența colectivă a oamenilor se pierde, adică atunci când oamenii sunt doar de partea sau doar împotriva altor oameni, ca de pildă în războiul modern, în care oamenii intră în acțiune şi întrebuințează mijloacele violenței ca să realizeze anumite obiective în folosul taberei lor şi împotriva duşmanului, în asemenea cazuri, care desigur au existat dintotdeauna, vorbirea devine într-adevăr „flecăreală", simplu mijloc printre altele în vederea realizării scopului, servind la înşelarea inamicului sau la denunțarea tuturor prin propagandă; aici cuvintele nu revelează nimic, dezvăluirea venind exclusiv din fapta însăşi, iar o asemenea realizare, ca oricare alta, nu îl poate dezvălui pe acel „cine", identitatea unică şi distinctă a agentului.

În aceste cazuri, acțiunea îşi pierde calitatea datorită căreia ea depăşeşte simpla activitate productivă, a cărei semnificație, de la umila fabricare a obiectelor de întrebuințare până la creația inspirată a lucrărilor artistice, se revelează integral în produsul finit şi care nu caută să prezinte mai mult decât ceea ce este vizibil în chip desluşit la capătul procesului de producție. Acțiunea fără un nume, fără un „cine" ataşat de ea, este lipsită de semnificație, pe când o lucrare artistică îşi păstrează relevanța fie că ştim sau nu numele maestrului din spatele ei. Monumentele închinate „Soldatului Necunoscut" după Primul Război Mondial confirmă nevoia de glorificare încă existentă pe atunci, nevoia de a găsi un „cine", un cineva identificabil pe care patru ani de măcel în masă ar fi trebuit să îl dezvăluie. Frustrarea iscată de această dorință şi refuzul de a se resemna în fața faptului brutal că agentul războiului nu a fost de fapt nimeni au inspirat înălțarea monumentelor

în cinstea celor „necunoscuți”, a tuturor celor pe care războiul nu izbutise să îi facă cunoscuți şi pe care, în felul acesta, îi lipsise nu de realizările lor, ci de demnitatea lor umană.

25.
Rețeaua relațiilor şi povestirile puse în scenă

Manifestarea acelui „cine” de neînlocuit al celui ce vorbeşte şi acționează, deşi întru totul vizibilă, păstrează o curioasă intangibilitate care năruie orice efort de exprimare verbală lipsită de echivoc. În clipa în care vrem să spunem *cine* este cineva, însuşi vocabularul nostru ne abate pe un drum greşit, făcându-ne să spunem *ce* este acel cineva; ne încurcăm într-o descriere a calităților pe care respectivul le împărtăşeşte în chip inevitabil cu alții asemenea lui; începem să descriem un tip sau un „caracter” în vechiul înțeles al cuvântului, iar rezultatul este că unicitatea sa particulară ne scapă.

Această neputință se înrudeşte îndeaproape cu bine-cunoscuta imposibilitate filosofică de a ajunge la o definiție a omului, toate definițiile nefiind decât determinări sau interpretări referitoare la *ceea ce* este omul, prin urmare ale calităților pe care el le-ar putea împărtăşi cu alte ființe vii, în timp ce diferența lui specifică s-ar găsi dacă s-ar determina ce fel de „cine” este el. Totuşi, lăsând la o parte această dilemă filosofică, imposibilitatea, aşa zicând, de a coagula în cuvinte esența vie a persoanei, aşa cum se arată ea în fluxul acțiunii şi al vorbirii, priveşte într-o măsură considerabilă întregul domeniu al treburilor omeneşti, în care noi existăm în primul rând ca ființe care acționează şi vorbesc. Ea exclude în principiu capacitatea noastră de a ne ocupa vreodată de aceste treburi aşa cum ne ocupăm de lucrurile a căror

natură, întrucât le putem numi, se află la dispoziția noastră. Important este că manifestarea acestui „cine” are loc în acelaşi fel ca şi manifestările, recunoscute ca nesigure, ale oracolelor antice, care, potrivit lui Heraclit, „nici nu descoperă, nici nu ascund în cuvinte, ci fac semne vizibile”[247]. Acesta e un factor de bază al la fel de recunoscutei nesiguranțe ce caracterizează nu doar toate chestiunile politice, ci şi toate treburile ce sunt puse la cale direct între oameni, fără influența intermediară, stabilizatoare şi coagulantă a obiectelor.[248]

Imposibilitatea de a exprima fără echivoc acel „cine” al agentului nu este decât cea dintâi dintre numeroasele neputințe de care suferă acțiunea şi, în consecință, existența colectivă şi raporturile dintre oameni. Ea este pesemne cea mai importantă dintre cele de care ne vom ocupa, în sensul în care ea nu rezultă din comparația cu activități mai sigure şi mai productive, precum fabricarea, contemplarea, cunoaşterea sau chiar munca, ci indică ceva ce obstrucționează acțiunea din punctul de vedere al proprii lor scopuri. Miza pusă în joc este caracterul revelator fără de care acțiunea şi vorbirea şi-ar pierde întreaga semnificație umană.

Acțiunea şi vorbirea, întrucât sunt direcționate spre oameni, au loc între oameni şi îşi păstrează capacitatea de dezvăluire-a-agentului chiar şi atunci când conținutul lor este exclusiv „obiectiv”, preocupat de problemele lumii obiectelor în care oamenii se mişcă, acea lume care, din punct de vedere fizic, se întinde între ei şi din care provin interesele lor legate de lume, obiective, precise. Aceste interese constituie, în înțelesul cel mai literal al cuvântului, ceva ce *inter-est,* ce se întinde între oameni şi, de aceea, îi poate lega şi strânge laolaltă. În cea mai mare parte, acțiunea şi vorbirea au legătură cu acest între-unii-şi-alții care variază cu fiecare grup de oameni, astfel că majoritatea cuvintelor şi a faptelor, pe lângă faptul că sunt o dezvăluire a agentului care acționează şi vorbeşte, trimit la o anumită realitate obiectivă a lumii. Cum această dezvăluire a subiectului este parte

integrantă a oricărui raport, chiar şi a celui mai „obiectiv”, acest între-unii-şi-alții ce ține de lume, fizic, este acoperit şi, ca să zicem aşa, năpădit, împreună cu interesele sale, de un între-unii-şi-alții cu totul diferit, care constă în fapte şi cuvinte şi care îşi datorează originea exclusiv faptului că oamenii acționează şi vorbesc direct unii *cu* alții. Acest între-unii-şi-alții secund şi subiectiv nu este tangibil, dat fiind că nu există obiecte tangibile în care s-ar putea coagula; procesul acțiunii şi al vorbirii nu poate lăsa în urma sa asemenea produse finite şi rezultate. Dar în ciuda intangibilității sale, acest între-unii-şi-alții nu este mai puțin real decât lumea obiectelor pe care o avem în comun în mod vizibil. Numim această realitate „rețeaua” relațiilor umane, indicând prin intermediul metaforei calitatea ei întrucâtva intangibilă.

Desigur, această rețea nu e mai puțin legată de lumea obiectivă a lucrurilor decât e legată vorbirea de existența unui corp însuflețit, însă relația nu e ca aceea a unei fațade sau, în terminologie marxistă, ca a unei suprastructuri esențialmente superflue ataşate la structura funcțională a construcției înseşi. Eroarea fundamentală a oricărui materialism în politică – iar acest materialism nu este de origine marxistă şi nici măcar modernă, ci e la fel de vechi ca istoria teoriei noastre politice[249] – este că trece cu vederea faptul că, în mod inevitabil, oamenii se dezvăluie ca subiecți, ca persoane distincte şi unice, chiar şi atunci când se concentrează în întregime asupra atingerii unui obiectiv cu totul material, ce aparține lumii. A renunța la această dezvăluire, presupunând că o asemenea renunțare s-ar putea într-adevăr realiza vreodată, ar echivala cu transformarea oamenilor în ceva ce ei nu sunt; pe de altă parte, a nega realitatea acestei dezvăluiri şi a consecințelor care îi sunt proprii înseamnă pur şi simplu lipsă de realism.

Domeniul treburilor omeneşti constă, la drept vorbind, în rețeaua relațiilor umane care există pretutindeni unde oamenii trăiesc împreună. Dezvăluirea acelui „cine” prin

vorbire şi stabilirea unui nou început prin acțiune țin întotdeauna de o rețea deja existentă, în care urmările imediate ale acestora pot fi resimțite. Împreună, vorbirea şi acțiunea declanşează un proces nou, care se prezintă, în cele din urmă, ca povestea unică a vieții noului venit, afectând în chip singular povestea vieții tuturor celor cu care el intră în contact. Din cauza acestei rețele de relații umane deja existente, cu nenumăratele ei dorințe şi intenții divergente, acțiunea nu îşi atinge scopul aproape niciodată; însă tot din cauza acestui mediu, în care numai ea este reală, acțiunea „produce" povestiri, intenționat sau nu, tot atât de natural pe cât fabricarea produce obiecte tangibile. Aceste povestiri pot fi apoi consemnate în documente şi în monumente, pot fi făcute vizi bile în obiecte de întrebuințare sau în lucrări artistice, pot fi spuse şi repetate, sau gravate în tot soiul de materiale. Ele însele, în realitatea lor vie, diferă cu totul de asemenea reificări. Ele ne spun nouă mai multe despre subiectul lor, „eroul" aflat în centrul fiecărei povestiri, decât ne spune vreodată oricare produs al mâinilor omeneşti despre maestrul care l-a produs, şi, cu toate acestea, ele nu sunt, la drept vorbind, produse. Deşi fiecare om şi-a început viața intrând în lumea oamenilor prin acțiune şi vorbire, nimeni nu este autorul sau producătorul poveştii propriei vieți. Cu alte cuvinte, povestirile, rezultatele acțiunii şi ale vorbirii, dezvăluie un agent, însă acest agent nu este un autor sau un producător. Cineva a început povestirea şi este subiectul ei în dublul sens al cuvântului, ca agent al ei şi ca cel ce o suportă însă nimeni nu este autorul ei.

Că fiecare viață individuală cuprinsă între naştere şi moarte poate fi spusă, în cele din urmă, ca o poveste cu început şi cu sfârşit – iată ce formează condiția prepolitică şi preistorică a istoriei, marea poveste fără început şi fără sfârşit. Dar motivul pentru care fiecare viață omenească îşi spune povestea şi pentru care istoria devine în cele din urmă cartea de povestiri a omenirii, cu numeroşi agenți şi vorbitori, şi totuşi fără autori tangibili, este acela că în ambele cazuri

este vorba de urmări ale acțiunii. Căci marea necunoscută a istoriei, care a derutat filosofia istoriei în epoca modernă, nu se iveşte numai atunci când istoria este privită ca întreg şi când se descoperă că subiectul ei, omenirea, este o abstracție care nu poate deveni niciodată agent activ; aceeaşi necunoscută a derutat filosofia politică de la începuturile ei, în Antichitate, şi a contribuit la disprețul general cu care filosofii, începând de la Platon, au privit domeniul treburilor omeneşti. Nedumerirea vine din faptul că, în orice serie de evenimente care formează împreună o poveste cu o semnificație unică, noi putem uneori să izolăm agentul care a pus în mişcare întregul proces; şi cu toate că acest agent rămâne adesea subiectul, „eroul" povestirii, nu îl putem totuşi desemna niciodată în chip neechivoc ca fiind autorul eventualei urmări a povestirii.

lată motivul pentru care Platon socotea că treburile omeneşti *(ta tön anthrôpôn pragmata),* urmarea acțiunii *(praxis),* nu ar trebui tratate cu mare seriozitate; acțiunile oamenilor se aseamănă cu gesturile unor marionete manevrate din culise de o mână invizibilă, astfel că omul pare să fie un soi de jucărie a unui zeu.{250} Este demn de notat că Platon, care nu avea nici cea mai vagă idee despre concepția modernă asupra istoriei, a fost primul care a inventat metafora agentului din culise, cel care, din spatele oamenilor care acționează, trage sforile şi e răspunzător de desfăşurarea povestirii. Zeul platonician nu e altceva decât un simbol al faptului că povestirile reale, spre deosebire de cele pe care le inventăm, nu au niciun autor; ca atare, el este adevăratul precursor al Providenței, al „mâinii nevăzute", al Naturii, al „spiritului lumii", al interesului de clasă şi al altora asemenea lor, prin care filosofii creştini şi moderni ai istoriei au încercat să găsească rezolvarea problemei deconcertante după care, deşi îşi datorează existența oamenilor, istoria nu este totuşi, în mod evident, „produsă" de ei. (De fapt, nimic nu dovedeşte mai clar natura politică a istoriei – că este mai curând o poveste de fapte şi de acțiune decât una de tendințe, forțe sau

idei – decât introducerea agentului invizibil din spatele scenei, pe care îl întâlnim în toate filosofiile istoriei, care, fie şi din acest motiv, pot fi recunoscute ca filosofii politice deghizate. La fel, simplul fapt că Adam Smith a avut nevoie de o „mână invizibilă" care să ghideze tranzacțiile economice de pe piața de schimb arată limpede că schimbul nu implică numai simpla activitate economică şi că „omul economic", atunci când îşi face apariția în piață, este o ființă care acționează, nefiind nici exclusiv producător, nici comerciant sau agent de schimb prin troc.)

Agentul invizibil din culise este o invenție ce provine dintr-o nedumerire mentală, dar care nu corespunde niciunei experiențe reale. Prin intermediul lui, povestea ce rezultă din acțiune este răstălmăcită ca o poveste inventată în care un autor propriu-zis trage sforile şi dirijează piesa. Povestea inventată dezvăluie un creator, tot aşa cum fiecare lucrare artistică indică clar că a fost produsă de cineva; ceea ce nu ține de caracterul povestirii înseşi, ci doar de modul în care ea a luat ființă. Distincția dintre o poveste reală şi o poveste inventată exprimă tocmai faptul că cea de-a doua a fost „fabricată", în timp ce prima nu a fost construită câtuşi de puțin. Povestea reală, în care suntem angajați câtă vreme trăim, nu are un autor, vizibil sau invizibil, pentru că ea nu este fabricată. Singurul „cineva" pe care ea îl revelează este eroul ei, şi ea este singurul mediu în care manifestarea la început intangibilă a unui „cine" distinct şi unic poate deveni tangibilă *ex post facto* prin acțiune şi vorbire. *Cine* este sau a fost cineva putem şti doar cunoscând povestea al cărei erou este el însuşi – altfel spus, biografia lui; toate celelalte amănunte, pe care le ştim despre el, inclusiv lucrarea pe care s-ar putea să o fi produs şi să o fi lăsat în urmă, ne spun doar *ceea ce* este sau *ceea ce* a fost el. Astfel, cu toate că despre Socrate, care nu a scris nici măcar un rând şi nu a lăsat nicio lucrare, ştim cu mult mai puține decât despre Platon sau Aristotel, totuşi, cunoscându-i povestea, ştim cu mult mai bine şi cu mult mai intim cine a fost decât ştim cine a fost

Aristotel, despre ale cărui opinii suntem incomparabil mai bine informați.

Eroul pe care povestea îl dezvăluie nu are nevoie de însuşiri eroice; la început, adică la Homer, cuvântul „erou" nu era decât un nume dat fiecărui bărbat liber care participase la aventura troiană{251} şi despre care se putea spune o poveste. Ideea de curaj, pe care noi o socotim acum drept o însuşire indispensabilă a eroului, este de fapt prezentă deja în disponibilitatea lui de a acționa şi de a vorbi, de a-şi introduce sinele în lume şi de a începe o poveste care să îi aparțină. Iar acest curaj nu este în mod necesar, şi nici chiar în primul rând, legat de disponibilitatea de a suporta consecințele; curajul şi chiar îndrăzneala sunt deja prezente în gestul individului de a-şi părăsi adăpostul privat şi de a arăta cine este, de a-şi dezvălui şi expune şinele. Măsura acestui curaj inițial, fără de care nu ar fi posibile câtuşi de puțin nici acțiunea, nici vorbirea şi, prin urmare, potrivit grecilor, nici libertatea, nu este mai mică, ci ar putea fi chiar mai mare, în cazul în care s-ar întâmplă ca „eroul" să fie un laş.

Conținutul propriu acțiunii şi vorbirii, precum şi sensul lor general pot lua diverse forme de reificare în lucrările artistice ce glorifică o faptă sau o realizare şi, prin transformare şi condensare, prezintă, în toată însemnătatea sa, un eveniment extraordinar. Totuşi, calitatea revelatoare specifică acțiunii şi vorbirii, manifestarea implicită a agentului şi a vorbitorului, este atât de nemijlocit legată de fluxul viu al acțiunii şi al vorbirii, încât nu poate fi reprezentată şi „reificată" altfel decât printr-un soi de repetiție, imitația sau *mimêsis,* care, după Aristotel, domneşte în toate artele, dar care este potrivită de fapt numai pentru *drama,* al cărei nume (derivat din verbul grecesc *dran,* „a acționa") arată el însuşi că interpretarea dramatică este de fapt o imitare a acțiunii.{252} Elementul mimetic nu se întâlneşte însă numai în arta actorului, ci, aşa cum Aristotel susține pe bună dreptate, şi în compunerea sau în scrierea piesei, cel puțin în măsura în care drama se realizează pe deplin doar atunci când e pusă în scenă într-un

teatru. Numai actorii şi vorbitorii care re-pun în scenă intriga povestirii pot comunica întreaga semnificație, nu atât a povestirii înseşi, cât a „eroilor” care se dezvăluie pe ei înşişi în ea.[253] Din punctul de vedere al tragediei greceşti, asta ar însemna că semnificația povestirii, atât cea imediată, cât şi cea universală, este dezvăluită de cor, care nu imită[254] şi ale cărui comentarii sunt poezie pură, în timp ce identitatea intangibilă a agenților povestirii, dat fiind că ei scapă oricărei generalizări şi, prin urmare, oricărei reificări, nu poate fi comunicată decât printr-o imitare a acțiunii lor. E şi motivul pentru care teatrul constituie arta politică prin excelență; doar aici sfera politică a vieții umane este transpusă în artă. Tot aşa, teatrul este singura artă al cărei unic subiect îl constituie omul în relația lui cu ceilalți.

26.
Fragilitatea treburilor omeneşti

Acțiunea, spre deosebire de fabricare, nu e niciodată posibilă în izolare; a fi izolat înseamnă a fi lipsit de capacitatea de a acționa. Acțiunea şi vorbirea au nevoie de prezența altora tot atât de mult pe cât fabricarea are nevoie de prezența naturii pentru a-şi procura materialul şi a unei lumi pentru a-şi instala produsul finit. Fabricarea este înconjurată de lume şi se află în permanentă legătură cu ea: acțiunea şi vorbirea sunt înconjurate de rețeaua faptelor şi a cuvintelor altor oameni şi se află în permanent contact cu ea. Credința populară într-un „bărbat viguros” care, izolat de ceilalți, îşi datorează puterea singurătății sale este fie pură superstiție, înrădăcinată în iluzia că putem „face” ceva în domeniul treburilor omeneşti – că putem „face”, de pildă, instituții sau legi, aşa cum facem mese şi scaune, sau că îi putem face pe

oameni „mai buni” sau „mai răi”[255] –, fie deznădejdea conştientă legată de orice acțiune, politică sau nepolitică, asociată cu speranța utopică în posibilitatea de a-i trata pe oameni ca pe un „material” printre altele.[256] Forța de care individul are nevoie în orice proces de producție devine cu totul inutilă atunci când la mijloc se află acțiunea, indiferent dacă această forță este intelectuală sau pur fizică. Istoria este plină de exemple ale neputinței omului puternic şi superior, care nu ştie cum să îşi asigure sprijinul, co-acțiunea semenilor săi. Nereuşita lui este adesea pusă pe seama fatalei inferiorități a celor mulți şi a resentimentului pe care toate persoanele de seamă îl inspiră celor mediocri. Şi totuşi, oricât ar fi de adevărate, asemenea observații nu ating miezul chestiunii.

Pentru a arăta ceea ce e pus aici în joc, ne putem aminti că greaca şi latina, spre deosebire de limbile moderne, conțin două cuvinte cu totul diferite, şi totuşi legate unul de celălalt prin care desemnează verbul „a acționa”. Celor două verbe greceşti *archein* („a începe”, „a mâna” şi, în fine, „a domni”) şi *prattein* (” a trece prin”, „a duce la bun sfârşit”, „a isprăvi”) le corespund verbele latineşti *agere* („a pune în mişcare”, „a mâna”) şi *gerere* (al cărui sens inițial era cel de „a purta”).[257] S-ar părea atunci că fiecare acțiune e împărțită în două: începutul, făcut de o singură persoană, şi realizarea, la care iau parte mai multe persoane, „purtând” şi „isprăvind” întreprinderea, ducând-o până la capăt. Nu numai cuvintele sunt legate între ele într-un mod asemănător, ci şi istoria folosirii lor e aproape aceeaşi. În ambele cazuri, cuvântul care la început desemna doar a doua parte a acțiunii, îndeplinirea ei – *prattein, respectiv gerere* – a devenit cuvântul acceptat pentru acțiune în general, în vreme ce cuvintele desemnând începutul acțiunii au dobândit un sens specializat, cel puțin în limbajul politic. *Archein,* folosit în sens restrâns, a ajuns să însemne în primul rând „a domni” şi „a mâna”, iar *agere* a ajuns să aibă mai curând înțelesul de „a mâna” decât de „a pune în mişcare”.

Astfel, rolul de inițiator şi de conducător, care îi revenea lui *primus inter pares* (un rege între regi, în cazul lui Homer), s-a schimbat în cel de domnitor; interdependența inițială proprie acțiunii – dependența inițiatorului şi a conducătorului de sprijinul însoțitorilor săi şi dependența acestora de el, întrucât el le oferea prilejul de a acționa – s-a scindat în două funcții cu totul diferite: funcția de a da ordine, devenită prerogativă a domnitorului, şi funcția de a le executa, devenită datorie a supuşilor săi. Acest domnitor este singur, izolat de ceilalți prin forța sa, tot aşa cum inițiatorul este izolat la început datorită inițiativei sale, înainte de a-i fi găsit pe ceilalți care să i se alăture. Totuşi, puterea inițiatorului şi conducătorului se arată doar în inițiativa sa şi în riscul pe care el şi-l asumă, nu în realizarea propriu-zisă. Cât îl priveşte pe domnitorul victorios, acesta îşi poate aroga ceea ce, în realitate, reprezintă reuşita celor mulți – ceea ce lui Agamemnon, care era rege, iar nu domnitor, nu i s-ar fi îngăduit niciodată. Prin această pretenție, conducătorul monopolizează, aşa zicând, forța celor fără al căror sprijin el nu ar fi fost niciodată în stare să realizeze ceva. Astfel ia naştere iluzia puterii extraordinare şi, odată cu ea, mitul bărbatului viguros, care este puternic pentru că este singur.

Deoarece se mişcă întotdeauna printre şi în relație cu alte ființe care acționează, agentul nu e niciodată un simplu „agent”, ci întotdeauna şi în acelaşi timp cineva care suportă o acțiune. A face şi a suporta sunt ca două fațete ale aceleiaşi monede, iar povestea pe care acțiunea o începe e compusă din faptele şi din suferințele ce decurg din ea. Aceste urmări sunt infinite, căci acțiunea, deşi poate lua naştere, aşa zicând, de nicăieri, acționează într-un mediu în care toate reacțiile devin reacții în lanț şi în care toate procesele sunt cauza unor noi procese. Întrucât acțiunea acționează asupra unor ființe capabile de acțiuni proprii, reacția nu este doar un răspuns, ci este întotdeauna o nouă acțiune ce izbucneşte pe cont propriu şi îi afectează pe alții. Astfel, în mijlocul oamenilor, acțiunea şi reacția nu se mişcă niciodată în cerc închis şi nu

se pot limita niciodată cu precizie la doi parteneri. O asemenea nelimitare nu caracterizează numai acțiunea politică, în sensul mai strict al termenului, ca şi cum infinitatea legăturilor reciproce dintre oameni nu ar fi decât rezultatul mulțimii nesfârşite a oamenilor implicați, de care am putea scăpa acceptând să acționăm într-un cadru de circumstanțe limitat şi inteligibil; actul cel mai mărunt în circumstanțele cele mai limitate poartă sămânța aceleiaşi infinități, căci o singură faptă, iar uneori un singur cuvânt sunt de ajuns ca să schimbe orice configurație.

În plus, acțiunea, indiferent de conținutul ei concret, stabileşte întotdeauna relații şi are, prin urmare, tendința inerentă de a forța orice limitări şi de a trece dincolo de orice granițe.{258} Limitările şi granițele există în domeniul treburilor omeneşti, însă ele nu oferă niciodată un cadru capabil să reziste asaltului prin care fiecare nouă generație trebuie să se introducă în lume. Fragilitatea instituțiilor şi a legilor omeneşti şi, în general, a tuturor chestiunilor care au legătură cu viețuirea împreună a oamenilor decurge din condiția umană a natalității şi e cu totul independentă de fragilitatea naturii umane. Gardurile care împrejmuiesc proprietatea privată, asigurând limitele fiecărei locuințe domestice, granițele teritoriale care protejează şi fac posibilă identitatea fizică a unui popor, legile care îi ocrotesc şi îi fac cu putință existența politică sunt de o atât de mare însemnătate pentru stabilitatea treburilor omeneşti tocmai pentru că în urma activităților ce au loc în domeniul treburilor omeneşti nu ies la iveală asemenea principii limitative şi protectoare. Limitările legii nu sunt niciodată mijloace de protecție absolut sigure împotriva acțiunii venite din interiorul corpului politic, tot aşa cum granițele teritoriale nu constituie niciodată mijloace de protecție absolut sigure împotriva acțiunii venite din exterior. Infinitatea acțiunii nu este altceva decât reversul formidabilei sale capacități de a stabili relații, adică al productivității sale specifice; iată de ce vechea virtute a moderației, a păstrării măsurii, este cu

adevărat una dintre virtuțile politice cardinale, aşa cum ispita politică prin excelență o reprezintă fără îndoială *hybris*-ul (după cum ştiau atât de bine grecii, deprinşi cu posibilitățile acțiunii), iar nu voința de putere, cum suntem noi înclinați să credem.

Cu toate că feluritele limite şi granițe pe care le întâlnim în toate statele pot oferi o anumită protecție împotriva infinității proprii acțiunii, ele sunt însă cu totul neputincioase să contrabalanseze cea de-a doua trăsătură fundamentală a acțiunii: neprevăzutul care îi este inerent. Şi nu e vorba, de fapt, de incapacitatea de a prevedea toate consecințele logice ale unui act anume, deoarece în cazul acesta un calculator electronic ar fi în stare să prevadă viitorul, ci de o trăsătură care se leagă direct de povestea care, în calitate de rezultat al acțiunii, începe şi se constituie de îndată ce momentul pasager al faptei a trecut. Neajunsul este că oricare ar fi caracterul şi conținutul povestirii ulterioare, fie că se joacă în viața privată sau în cea publică, fie că implică un număr mare sau un număr restrâns de agenți, înțelesul ei deplin nu se poate dezvălui decât după ce povestea ia sfârşit. Spre deosebire de fabricare, unde lumina prin care se judecă produsul finit este asigurată de imaginea sau de modelul sesizat în prealabil de ochiul meşteşugarului, lumina care elucidează procesele acțiunii şi, prin urmare, toate procesele istorice nu apare decât la sfârşitul lor, adesea după ce toți participanții au murit. Acțiunea nu i se dezvăluie pe de-a-ntregul decât povestitorului, adică privirii retrospective a istoricului care ştie într-adevăr întotdeauna mai bine decât participanții ce s-a întâmplat. Toate relatările oferite de agenții înşişi – deşi în cazuri rare aceştia pot da declarații întru totul demne de crezare despre intențiile, scopurile şi motivele lor – devin în mâinile istoricului simple surse documentare utile şi nu se pot niciodată compara în semnificație şi veridicitate cu povestea lui. Ceea ce istoriseşte povestitorul trebuie în mod necesar ascuns de agentul însuşi, cel puțin câtă vreme acesta este angajat în acțiune sau în

urmările ei, căci pentru el sensul acțiunii sale nu se găseşte în povestea ulterioară. Chiar dacă povestirile sunt rezultatele inevitabile ale acțiunii, nu agentul, ci povestitorul e cel care observă şi „produce” povestea.

27.
Soluția greacă

Acest neprevăzut al urmărilor este strâns legat de caracterul revelator al acțiunii şi al vorbirii, în care individul îşi dezvăluie eul fără a se cunoaşte pe sine şi fără a putea să calculeze în prealabil pe cine dezvăluie. Dictonul antic potrivit căruia nimeni nu poate fi socoti *leudaimôn* înainte de a muri poate clarifica chestiunea pusă în joc, presupunând că, după două milenii şi jumătate de repetare şi de tocire, am mai putea pleca urechea la înțelesul său inițial; nici chiar traducerea latinească, deja proverbială şi banalizată la Roma – *nemo antem mortem bea tus esse dici potest* [nimeni nu poate fi numit fericit înainte de moarte] –, nu mai transmite corect acest sens, deşi a fost poate o sursă de inspirație pentru practica Bisericii Catolice de a-şi beatifica sfinții abia după ce a trecut destulă vreme de la moartea lor. Căci *eudaimonia* nu înseamnă nici fericire, nici beatitudine; e un termen ce nu poate fi tradus şi pesemne nici chiar explicat. Cuvântul sugerează binecuvântare, lipsită însă de orice nuanțe religioase, şi semnifică literal ceva de felul bună-stării acelui *daimôn* care însoțeşte fiecare om de-a lungul vieții, care este identitatea distinctă a fiecărei persoane, dar care se înfățişează – şi este vizibil – doar privirii celorlalți.[259] Aşadar, spre deosebire de fericire, care este o dispoziție trecătoare, şi spre deosebire de şansă, de care cineva poate avea parte în anumite perioade ale vieții şi care îi poate lipsi în altele,

eudaimonia, la fel ca viața însăşi, este o stare ce durează, nefiind supusă schimbării, nici capabilă să producă schimbare. După Aristotel, a fi *eudaimôn* şi a fi fost *eudaimân* sunt acelaşi lucru, tot aşa după cum „a trăi bine” *(euzên)* şi „a fi trăit bine” sunt acelaşi lucru cât timp durează viața; ele nu sunt stări sau activități ce schimbă calitatea unei persoane, ca faptul de a învăța şi de a fi învățat, care indică două atribute complet diferite ale aceleiaşi persoane la momente diferite.{260}

Această identitate neschimbătoare a persoanei, cu toate că se dezvăluie într-un mod intangibil în acțiune şi în vorbire, devine tangibilă abia în povestea vieții agentului şi a vorbitorului; însă ca atare ea nu poate fi cunoscută, adică percepută ca entitate palpabilă, decât după ce a ajuns la sfârşit. Cu alte cuvinte, esența umană – nu natura umană în general (care nu există), nici suma calităților şi a lipsurilor individului, ci esența acelui „cine” al individului – poate începe să existe abia când viața dispare nelăsând în urmă decât o poveste. De aceea, oricine năzuieşte în mod conştient să fie „esențial”, să lase în urmă o poveste şi o identitate ce vor dobândi „gloria nemuritoare” nu trebuie numai să îşi rişte viața, ci şi să aleagă înadins, precum Ahile, o viață scurtă şi o moarte prematură. Doar omul care nu supraviețuieşte acțiunii sale supreme rămâne stăpânul incontestabil al identității sale şi al posibilei lui măreții, deoarece el se retrage în moarte din fața posibilelor consecințe şi a posibilei continuări a ceea ce a început. Ceea ce îi conferă povestirii lui Ahile semnificația sa exemplară este faptul că ea arată pe scurt că *eudaimonia* nu poate fi obținută decât cu prețul vieții şi că individul nu şi-o poate asigura decât renunțând la continuitatea unui mod de viață în care s-ar dezvălui puțin câte puțin, concentrându-şi întreaga viață într-o singură faptă, astfel încât povestea acțiunii să ia sfârşit odată cu viața însăşi. Ce-i drept, chiar şi Ahile depinde de povestitor, de poet sau de istoric, fără de care tot ceea ce a făcut rămâne zadarnic; el este însă singurul „erou” şi de aceea, eroul prin

excelență, care pune la dispoziția naratorului întreaga semnificație a faptei sale, astfel că totul se petrece ca şi cum el nu numai că şi-ar fi pus în scenă povestea vieții, ci în acelaşi timp ar fi şi „produs”-o.

Fără îndoială, un asemenea înțeles al acțiunii e cât se poate de individualist, cum am spune noi astăzi.{261} El scoate în evidență tendința către dezvăluirea de sine în defavoarea tuturor celorlalți factori şi rămâne, de aceea, relativ neatins de neajunsul neprevăzutului. Ca atare, el a devenit prototipul acțiunii pentru Antichitatea greacă şi a influențat, sub forma aşa-zisului spirit agonal, fervoarea înfățişării propriului eu prin măsurarea cu alții, fervoare ce stă la baza conceptului de politică ce domina în oraşele-stat. Un simptom remarcabil al acestei influențe precumpănitoare este acela că grecii, în contrast cu toate evoluțiile ulterioare, nu socoteau legiferarea printre activitățile politice. În opinia lor, legislatorul era la fel ca şi constructorul zidului cetății, cineva care trebuia să îşi facă şi să îşi încheie lucrarea înainte ca activitatea politică să poată începe. De aceea, el era tratat ca orice alt meşteşugar sau arhitect, putând fi chemat din afară şi angajat fără a fi cetățean, pe când dreptul la *politeuesthai,* la angajarea în numeroasele activități ce se desfăşurau ulterior în *polis,* era rezervat în întregime cetățenilor. Pentru greci, legile, la fel ca zidul din jurul cetății, nu erau rezultate ale acțiunii, ci produse ale fabricării. Înainte ca oamenii să înceapă să acționeze, trebuia asigurat un spațiu precis delimitat şi trebuia creată o structură unde să poată avea loc toate acțiunile ulterioare, spațiul fiind domeniul public al *polis*-ului, iar legea structura lui; legislatorul şi arhitectul aparțineau aceleiaşi categorii.{262} Aceste entități tangibile nu formau însă conținutul politicii (nu Atena, ci atenienii erau *polis*-ul){263} şi nu pretindeau aceeaşi loialitate pe care o cunoaştem de la patriotismul de tip roman.

Deşi e adevărat că Platon şi Aristotel au ridicat legiferarea şi construirea cetăților pe treapta cea mai înaltă a vieții politice, asta nu înseamnă că ei au lărgit experiențele greceşti

fundamentale ale acțiunii şi politicii pentru a include ceea ce s-a dovedit ulterior a fi geniul politic al Romei: legislația şi fondarea. Din contră, şcoala socratică s-a îndreptat către aceste activități, care pentru greci erau prepolitice, întrucât voia să se ridice împotriva politicii şi împotriva acțiunii. Pentru membrii ei, legiferarea şi validarea prin vot a deciziilor constituiau activitățile politice cele mai legitime, deoarece în cadrul lor oamenii „acționează asemeni meşteşugarilor": rezultatul acțiunii lor este un produs tangibil, iar procesul acțiunii are o încheiere uşor de recunoscut.{264} Ceea ce nu mai este sau, mai curând, nu este încă, la drept vorbind, acțiune *(praxis),* ci producere *(poiêsis),* pe care socraticii o preferau datorită siguranței ei mai mari. E ca şi cum ar fi spus că numai în cazul în care oamenii ar renunța la capacitatea lor de acțiune, cu zădărnicia, infinitatea şi nesiguranța urmărilor ei, s-ar putea găsi un leac pentru fragilitatea treburilor omeneşti.

Felul în care un asemenea remediu poate distruge substanța însăşi a relațiilor umane – iată ce înfățişează poate cel mai bine unul dintre rarele exemple de acțiune pe care Aristotel le ia din sfera vieții private, în speță relația dintre binefăcător şi destinatarul binefacerii. Cu acea absență ingenuă a spiritului moralizator care este trăsătura Antichității greceşti, chiar dacă nu şi a celei romane, el afirmă mai întâi că, în realitate, binefăcătorul îi iubeşte întotdeauna pe cei pe care îi ajută mai mult decât este iubit de ei. După care arată că e şi firesc să se întâmple aşa, de vreme ce binefăcătorul a făcut o lucrare, un *ergon,* pe când destinatarul nu a făcut altceva decât să suporte binefacerea celui dintâi. Potrivit lui Aristotel, binefăcătorul îşi iubeşte „lucrarea", viața destinatarului pe care „a produs-o", aşa cum poetul îşi iubeşte poemele; şi filosoful le aminteşte cititorilor săi că dragostea poetului pentru lucrarea sa nu este cu nimic mai puțin aprinsă decât dragostea unei mame pentru copiii ei.{265} Această explicație arată limpede că Aristotel gândeşte acțiunea în termeni de producere, iar rezultatul acțiunii,

relația dintre oameni, în termeni de „lucrare” îndeplinită (în pofida încercărilor sale insistente de a distinge între acțiune şi producere, între *praxis* şi *poiêsis).*[266] În cazul de față se vede cât se poate de clar cum o asemenea interpretare – deşi poate servi la explicarea din punct de vedere psihologic a fenomenului ingratitudinii, presupunând că atât binefăcătorul, cât şi destinatarul binefacerii cad de acord în privința interpretării acțiunii ca producere compromite de fapt acțiunea însăşi şi adevăratul ei rezultat, relația pe care ar fi trebuit să o stabilească. Exemplul legislatorului pare pentru noi mai puțin convingător doar fiindcă concepția grecească despre sarcina şi rolul legislatorului în domeniul public este pe de-a-ntregul străină de a noastră. În orice caz, o lucrare, precum activitatea legislatorului potrivit înțelegerii greceşti, poate deveni conținut al acțiunii doar dacă o acțiune ulterioară nu mai este nici dorită, nici posibilă; iar acțiunea poate avea drept rezultat un produs finit numai dacă sensul ei autentic, intangibil şi întotdeauna absolut fragil este abolit.

Remediul grecesc inițial, prefilosofic, pentru această fragilitate fusese întemeierea *polis*-ului. *Polis*-ul, aşa cum s-a dezvoltat din – şi a rămas înrădăcinat în – experiența şi opiniile anterioare *polis*-ului, pe care grecii le-au avut cu privire la ceea ce face să merite ca oamenii să trăiască împreună *(syzên),* şi anume „împărtăşirea cuvintelor şi a faptelor”[267], îndeplinea un rol dublu. Mai întâi, era menit să le permită oamenilor să facă în mod permanent, chiar dacă sub anumite restricții, ceea ce altminteri nu fusese cu putință decât ca o întreprindere excepțională şi rară în vederea căreia fuseseră nevoiți să îşi părăsească locuințele. *Polis*-ul trebuia să multiplice prilejurile de a câştiga „gloria nemuritoare”, adică să îi sporească fiecăruia şansele de a se distinge, de a arăta prin faptă şi prin cuvânt cine este el în individualitatea sa singulară. Unul dintre motivele – dacă nu chiar motivul principal al – extraordinarei înfloriri a talentului şi a geniului la Atena, precum şi al declinului rapid, cu nimic mai puțin surprinzător, al oraşului-stat a fost tocmai acela că, de la

început până la sfârşit, ţelul primordial al *polis*-ului a fost transformarea excepţionalului într-un eveniment obişnuit al vieţii de zi cu zi. A doilea rol al *polis*-ului, din nou strâns legat de riscurile acţiunii aşa cum fuseseră experimentate înainte de naşterea lui, era să ofere un remediu pentru zădărnicia acţiunii şi a vorbirii; căci şansele ca o faptă vrednică de faimă să nu fie uitată, să devină cu adevărat „nemuritoare" nu erau foarte mari. Homer nu a dat numai un strălucit exemplu pentru rolul politic al poetului, fiind de aceea „educatorul întregii Elade"; faptul însuşi că o întreprindere atât de măreaţă precum războiul troian ar fi putut cădea în uitare în lipsa unui poet care să o imortalizeze câteva sute de ani mai târziu a fost un excelent exemplu pentru ceea ce se putea alege de măreţia omenească dacă, pentru a dăinui, nu se putea bizui pe nimic altceva decât pe poeţi.

Noi nu ne ocupăm aici de cauzele istorice ale ascensiunii oraşului-stat grecesc; ce anume credeau despre el şi despre propria sa *raison d'être,* grecii au arătat-o ei înşişi cât se poate de clar. *Polis*-ul – dacă e să dăm crezare faimoaselor cuvinte ale lui Pericle din *Discursul funebru* – le garantează celor care au silit fiecare mare şi petic de uscat să devină scena cutezanţei lor că nu vor rămâne fără martori şi, pentru a fi slăviţi, nu vor avea nevoie nici de Homer, nici de altcineva care ştie cum să învârtă cuvintele; fără sprijin din partea altora, cei care au acţionat vor fi în stare să statornicească împreună amintirea veşnică a faptelor lor bune şi rele, să stârnească admiraţia epocii prezente şi a celor viitoare.[{268}] Cu alte cuvinte, viaţa împreună a oamenilor sub forma *polis*ului părea să garanteze că cele mai zadarnice dintre activităţile omeneşti, acţiunea şi vorbirea, ca şi cele mai puţin tangibile şi mai efemere dintre „produsele" omului, faptele şi povestirile ce rezultă din ele, vor deveni nepieritoare. Organizarea *polis*-ului, protejată fizic de zidul din jurul cetăţii şi asigurată fizionomie de legi – de teamă ca nu cumva generaţiile viitoare să îi modifice identitatea până la a o face de nerecunoscut – e un fel de reamintire organizată. Ea îl asigură pe agentul muritor

că existenței lui trecătoare şi măreției lui vremelnice nu le va lipsi niciodată realitatea pe care o dă făptui de a fi văzut, de a fi auzit şi, în general, de a se înfățişa înaintea unui public format din semeni care, în afara *polis*-ului, nu puteau asista decât la scurta durată a faptei, faptă care, prin urmare, avea nevoie de Homer şi de „alții din tagma lui" ca să fie prezentată celor care nu au fost de față.

Potrivit acestei auto-interpretări, domeniul politic izvorăşte direct din acțiunea colectivă, din „împărtăşirea cuvintelor şi a faptelor". Astfel, acțiunea nu este numai într-o legătură cât se poate de nemijlocită cu partea publică a lumii comune nouă tuturor, ci, în plus, este singura activitate care o constituie. E ca şi când zidul *polis-ul*ui şi granițele legii ar fi fost trasate în jurul unui spațiu public deja existent care totuşi, fără o asemenea protecție stabilizatoare, nu ar putea dăinui, nu ar putea supraviețui momentului acțiunii şi al vorbirii. Totul se petrece ca şi cum, nu istoriceşte vorbind, desigur, ci metaforic şi teoretic, cei reveniți din războiul troian şi-ar fi dorit să permanentizeze spațiul de acțiune născut din faptele şi din suferințele lor, să împiedice dispariția lui odată cu întoarcerea şi cu împrăştierea lor la gospodăriile lor separate.

Polis-ul, la drept vorbind, nu este oraşul-stat în amplasarea lui fizică; *polis*-ul este organizarea poporului aşa cum decurge ea din acțiunea şi din vorbirea laolaltă, iar adevăratul său spațiu se întinde între oamenii care trăiesc împreună în acest scop, indiferent de locul unde se întâmplă să se găsească. „Oriunde veți merge, veți fi un *polis":* aceste faimoase cuvinte nu au devenit numai cuvântul de ordine al colonizării greceşti; ele exprimau convingerea că acțiunea şi vorbirea creează între participanți un spațiu ce îşi poate găsi o amplasare justă aproape oricând şi oriunde. Este spațiul înfățişării în sensul cel mai larg al termenului, şi anume spațiul unde eu mă înfățişez altora aşa cum şi alții mi se înfățişează mie, unde oamenii nu există pur şi simplu ca un obiect printre altele, vii sau neînsuflețite, ci îşi fac în chip explicit apariția.

Un asemenea spațiu nu există întotdeauna şi, cu toate că oamenii sunt cu toții capabili de faptă şi de cuvânt, cei mai mulți dintre ei – precum sclavul, străinul şi barbarul în Antichitate, muncitorul sau meşteşugarul înainte de epoca modernă, angajatul sau omul de afaceri din lumea noastră – nu trăiesc în el. În plus, nimeni nu poate trăi în permanență înăuntrul lui. A fi lipsit de un asemenea spațiu înseamnă a fi lipsit de realitate, care, omeneşte şi politiceşte vorbind, se confundă cu înfățişarea. Pentru oameni, realitatea lumii e garantată de prezența altora, de faptul că lumea li se înfățişează tuturor; „căci ceea ce li se înfățişează tuturor, iată ce numim Ființă”[269], iar orice lucru căruia îi lipseşte această înfățişare vine şi trece ca un vis, unul ce ne aparține în chip intim şi exclusiv, dar lipsit de realitate.[270]

28.
Puterea şi spațiul înfățişării

Spațiul înfățişării ia ființă oriunde oamenii sunt împreună în maniera vorbirii şi a acțiunii şi de aceea el precedă şi devansează orice constituire formală a domeniului public şi a diverselor forme de guvernământ, adică a diverselor forme în care poate fi organizat domeniul public. Trăsătura lui particulară stă în aceea că, spre deosebire de spațiile produse de mâinile noastre, el nu supraviețuieşte realității mişcării ce i-a dat naştere, ci dispare – şi asta nu numai odată cu dispersarea oamenilor, cum se întâmplă în cazul marilor catastrofe, când corpul politic al unui popor este nimicit, ci şi odată cu dispariția sau cu întreruperea activităților însele. Oriunde oamenii se strâng laolaltă, spațiul înfățişării este prezent în chip potențial, însă numai potențial, nu în chip necesar şi nici pentru totdeauna. Faptul că civilizațiile se pot

înălța şi se pot prăbuşi, că imperii puternice şi culturi înfloritoare pot intra în declin şi pot sucomba fără catastrofe externe – şi foarte adesea se întâmplă ca asemenea „cauze" externe să fie precedate de o degradare internă mai puțin vizibilă care atrage după sine dezastrul – i se datorează acestei particularități a domeniului public care, întrucât se hrăneşte în ultimă instanță din acțiune şi din vorbire, nu îşi pierde niciodată cu desăvârşire caracterul potențial. Ceea ce mai întâi slăbeşte, iar mai apoi ucide comunitățile politice este pierderea puterii şi neputința finală; iar puterea nu poate fi depozitată şi ținută în stoc pentru situații de urgență, precum instrumentele violenței, căci ea există doar în actualizarea ei. Acolo unde nu este actualizată, puterea moare, iar istoria e plină de exemple care arată că nici cele mai mari bogății materiale nu pot compensa această pierdere. Puterea se actualizează numai acolo unde între cuvânt şi faptă nu există o ruptură, unde cuvintele nu sunt goale, nici faptele brutale, acolo unde cuvintele nu sunt întrebuințate ca să ascundă intenții, ci ca să dezvăluie realități, iar faptele nu sunt folosite ca să violeze şi să distrugă, ci ca să stabilească relații şi să creeze noi realități.

Puterea este ceea ce întreține existența domeniului public, spațiul potențial al înfățişării prezent între oamenii care acționează şi vorbesc. Cuvântul însuşi, echivalentul său grecesc, *dynamis,* la fel ca latinescul *potentia* cu numeroasele sale derivate moderne sau germanul *Macht* (care derivă din *mögen* [a putea] şi *möglich* [posibil], nu din *machen* [a face]), îi indică caracterul „potențial". Puterea este întotdeauna, cum am spune noi, o putere potențială, iar nu o entitate neschimbătoare, măsurabilă şi sigură precum forța sau vigoarea. Dacă vigoarea este calitatea naturală a individului izolat, puterea izbucneşte între oameni atunci când aceştia acționează împreună şi dispare în clipa când ei se împrăştie. Din pricina acestei trăsături particulare, pe care o are în comun cu toate potențialități le, ce nu pot fi decât actualizate, însă nicicând materializate pe deplin, puterea este – într-o

măsură surprinzătoare – independentă de factori materiali, fie numere, fie resurse. Un grup relativ mic de oameni, însă bine organizat poate stăpâni aproape la nesfârşit peste imperii întinse şi dens populate, iar nu arareori se întâmplă în istorie ca țări mici şi sărace să întreacă națiuni mari şi bogate. (Povestea lui David şi Goliat este numai în sens metaforic adevărată; puterea celor puțini poate fi mai mare decât puterea celor mulți, dar în lupta dintre doi bărbați nu puterea, ci vigoarea decide, iar istețimea, adică puterea minții, contribuie substanțial la rezultat în aceeaşi măsură ca forța musculară.) Pe de altă parte, revolta populară împotriva unor stăpânitori puternici poate da naştere unei puteri aproape nestăvilite chiar şi în cazul în care se abține de la folosirea violenței în fața forțelor materiale considerabil superioare. A califica o asemenea revoltă drept „rezistență pasivă" trădează fără îndoială o doză de ironie; revolta populară este una dintre cele mai active şi mai eficiente modalități de acțiune născocite vreodată, căci ea nu poate fi contracarată prin luptă, când nu armai fi vorba de izbândă sau de înfrângere, ci numai de măcel în masă, încât până şi învingătorul ar rămâne înfrânt, văduvit de trofeul său, de vreme ce nimeni nu poate fi stăpân peste morți.

Singura condiție materială indispensabilă pentru naşterea puterii este existența laolaltă a oamenilor. Puterea poate rămâne în posesia lor doar acolo unde oamenii trăiesc într-o atât de strânsă apropiere unii față de alții, încât potențialitățile acțiunii sunt mereu prezente, iar întemeierea oraşelor, care, ca oraşe-stat, au rămas exemplare pentru întreaga organizare politică occidentală, constituie de aceea cu adevărat premisa materială cea mai importantă a puterii Ceea ce îi ține pe oameni împreună după ce momentul pasager al acțiunii a trecut (ceea ce astăzi numim „organizare") şi ceea ce, în acelaşi timp, oamenii mențin în viață pentru că rămân împreună este puterea. Şi oricine, indiferent de motivele pe care le-ar putea avea, se izolează şi nu participă la o asemenea existență în comun renunță la

putere şi devine neputincios, oricât de mare i-ar fi vigoarea şi oricât de întemeiate motivele.

Dacă puterea ar fi mai mult decât potenţialitatea pe care o creează faptul de a fi împreună, dacă, în loc să depindă de acordul nesigur şi doar provizoriu al mai multor voinţe şi intenţii, ar putea fi posedată la fel ca vigoarea sau utilizată la fel ca forţa, omnipotenţa ar fi o posibilitate umană concretă. Căci puterea, ca şi acţiunea, este nelimitată; ea nu are nicio limită fizică în natura umană, în existenţa corporală a omului, cum are vigoarea. Singura ei limită o constituie existenţa altor oameni, însă ea nu este accidentală, deoarece puterea umană presupune din capul locului condiţia pluralităţii. Din acelaşi motiv, puterea poate fi împărţită fără a scădea, iar interacţiunea puterilor cu propriul lor sistem de limitări şi echilibrări poate chiar să genereze mai multă putere, cel puţin câtă vreme interacţiunea se păstrează vie şi nu duce la un impas. Vigoarea, dimpotrivă, este indivizibilă şi, cu toate că este şi ea limitată şi echilibrată de prezenţa altora, interacţiunea pluralităţii echivalează în acest caz cu o limitare categorică a vigorii individului, care este ţinută în frâu şi poate fi covârşită de potenţialul de putere al celor mulţi. Identificarea vigorii necesare pentru producerea obiectelor cu puterea necesară pentru acţiune poate fi imaginată doar ca atributul divin al unui singur zeu. De aceea, în politeism, omnipotenţa nu este niciodată un atribut al zeilor, indiferent cât de mare ar fi vigoarea lor în raport cu forţele oamenilor. Dimpotrivă, năzuinţa către omnipotenţă presupune întotdeauna – pe lângă utopicul ei *hybris* – distrugerea pluralităţii.

În condiţiile vieţii omeneşti, alternativa nu este între putere şi vigoare – neputincioasă în faţa puterii –, ci numai între putere şi forţă, forţă pe care un om singur poate într-adevăr să o exercite împotriva semenilor săi şi care poate deveni monopolul unuia sau al câtorva oameni, dacă îşi însuşesc mijloacele violenţei. Însă, deşi poate distruge puterea, violenţa nu i se poate nicicând substitui. De aici rezultă combinaţia

politică, nicidecum neobişnuită, de forță şi lipsă de putere, adică o grămadă de forțe neputincioase ce se consumă singure, adesea năvalnic şi spectaculos, dar într-o totală zădărnicie, nelăsând în urmă nici monumente, nici povestiri, prea puține motive de aducere aminte ca să intre vreodată în istorie. În experiența istorică şi în teoria tradițională, o asemenea combinație, chiar dacă nu este recunoscută ca atare, poartă numele de tiranie, iar teama străveche pe care o inspiră această formă de guvernare nu este stârnită numai de cruzimea sa, care – după cum o dovedesc seriile lungi de tirani binevoitori şi de despoți luminați – nu se numără printre trăsăturile sale inevitabile, ci de neputința şi de zădărnicia la care ea îi condamnă pe conducători şi pe supuşi deopotrivă.

Mai importantă este descoperirea pe care, după câte ştiu, nu a făcut-o decât Montesquieu, ultimul gânditor politic care s-a ocupat cu seriozitate de problema formelor de guvernare. Montesquieu a înțeles că principala trăsătură a tiraniei este aceea de a se baza pe izolare – izolarea tiranului de supuşii săi şi izolarea supuşilor unii de alții din cauza fricii şi a suspiciunii reciproce – şi, drept urmare, că tirania nu este o formă de guvernare printre altele, ci contrazice condiția umană esențială a pluralității, a acțiunii şi a vorbirii în comun, care este condiția tuturor formelor de organizare politică: Tirania împiedică dezvoltarea puterii – şi asta nu doar într-un sector particular al domeniului public, ci în totalitatea lui; cu alte cuvinte, ea naşte neputință tot atât de natural pe cât alte regimuri politice nasc putere. După interpretarea lui Montesquieu, faptul acesta cere să i se atribuie tiraniei un loc aparte în teoria sistemelor politice, căci numai tirania este incapabilă să producă destulă putere pentru a se menține în spațiul înfățişării, în domeniul public; dimpotrivă, ea conține semințele propriei distrugeri din chiar momentul în care ia ființă.{271}

Oricât de curios ar părea, violența poate distruge puterea mai uşor decât vigoarea şi, cu toate că tirania este

întotdeauna caracterizată de neputința subiecților ei, care şi-au pierdut capacitatea umană de a acționa şi de a vorbi împreună, ea nu este în mod necesar caracterizată de slăbiciune şi de sterilitate; dimpotrivă, artele şi meşteşugurile pot înflori în aceste condiții, dacă conducătorul este îndeajuns de „binevoitor” încât să îşi lase în pace supuşii în izolarea lor. Vigoarea, pe de altă parte, darul pe care individul l-a primit de la natură şi pe care nu îl poate împărți cu alții, poate face față violenței cu mai mult succes decât puterii – fie în chip eroic, consimțind să lupte şi să moară, fie în chip stoic, acceptând suferința şi înfruntând orice rău prin autosuficiență şi prin retragere din lume; în ambele cazuri, integritatea şi vigoarea individului rămân neatinse. De fapt, vigoarea nu poate fi distrusă decât de putere, fiind de aceea expusă permanent pericolului pe care îl reprezintă forțele combinate ale celor mulți. Puterea corupe într-adevăr atunci când cei slabi se coalizează pentru a-i înlătura pe cei tari, însă nu înainte. Voința de putere, aşa cum epoca modernă, de la Hobbes la Nietzsche, a înțeles-o, glorificând-o sau denunțând-o, departe de a fi o caracteristică a celor tari, este, la fel ca invidia şi lăcomia, unul dintre viciile celor slabi, şi poate chiar viciul lor cel mai periculos.

Dacă tirania poate fi descrisă drept încercarea mereu ratată de a înlocui puterea cu violența, ohlocrația sau domnia gloatei, care este exact reversul ei, poate fi înțeleasă ca o încercare, cu mult mai promițătoare, de a înlocui vigoarea cu puterea. Puterea poate într-adevăr distruge orice vigoare şi noi ştim că, atunci când societatea formează domeniul public principal, există întotdeauna pericolul ca printr-o formă pervertită de „acțiune comună” – prin forță, prin constrângere şi prin tertipuri de gaşcă – să ajungă în față cei care nu ştiu şi nu pot face nimic. Pofta arzătoare de violență, atât de întâlnită la unii din cei mai creatori artişti, gânditori, savanți şi artizani moderni, este o reacție naturală a celor pe care societatea a încercat să îi deposedeze de propria vigoare.[272]

Puterea ocroteşte domeniul public şi spațiul înfățişării şi,

ca atare, este şi sufletul artificialului uman, care nu îşi mai găseşte propria *raison d'être* dacă nu este scena acțiunii şi a vorbirii, a rețelei de treburi şi de relații umane şi a povestirilor născute din ele. Fără oameni care să vorbească despre ea şi fără să îi adăpostească pe oameni, lumea nu ar fi un artificial uman, ci un morman de obiecte fără legătură între ele, căruia fiecare individ izolat ar avea libertatea de a-i adăuga un obiect în plus; fără artificialul uman care să le adăpostească, treburile omeneşti ar fi tot atât de nestatornice, de zadarnice şi de deşarte precum rătăcirile triburilor nomade. Melancolica înțelepciune a Edesiastului – „Deşertăciune a deşertăciunilor! Totul este deşertăciune... Nu este nimic nou sub soare... Nimeni nu-şi mai aduce aminte de ce a fost mai înainte; şi ce va mai fi nu va lăsa nicio urmă de aducere aminte la cei ce vor trăi mai târziu”[{273}] – nu vine neapărat dintr-o experiență propriu-zis religioasă; ea este însă, fără îndoială, inevitabilă oriunde şi oricând încrederea în lume, ca loc propriu pentru înfățişarea umană, pentru acțiune şi vorbire, s-a pierdut. Fără acțiunea care să introducă în jocul lumii noul început de care, în virtutea naşterii, e capabil fiecare om, „nu este nimic nou sub soare”; fără vorbirea care să materializeze şi să rememoreze, oricât de firav, „noile lucruri” care apar şi se remarcă, „nimeni nu-şi mai aduce aminte”; fără trainica permanență a artificialului uman, nu poate exista „nicio urmă de aducere aminte la cei ce vor trăi mai târziu” despre ceea „ce va mai fi”. Iar fără putere, spațiul înfățişării creat prin acțiunea şi vorbirea în public se va şterge la fel de repede ca fapta vie şi cuvântul viu.

Poate că nimic în istoria noastră nu a durat mai puțin ca încrederea în putere, nimic nu a fost mai persistent decât neîncrederea platoniciană şi creştină în strălucirea ce însoțeşte spațiul ei de înfățişare şi – în fine, în epoca modernă – nimic nu a fost mai răspândit decât convingerea că „puterea corupe”. Cuvintele lui Pericle, aşa cum le reproduce Tucidide, sunt pesemne unice în credința lor necondiționată că oamenii îşi pot – în aceiaşi timp şi, aşa zicând, printr-unul şi acelaşi

gest – pune în scenă şi salva măreția, şi că punerea în scenă ca atare va fi suficientă pentru a naşte *dynamis,* nemaiavând nevoie de reificarea transformatoare a lui *homo faber* pentru a dăinui în interiorul realității.[274] Discursul lui Pericle, deşi fără îndoială răspundea şi dădea glas celor mai adânci convingeri ale poporului atenian, a fost întotdeauna interpretat cu înțelepciunea tristă a privirii retrospective de către oameni, care ştiau că vorbele sale fuseseră rostite la începutul sfârşitului. Şi totuşi, oricât de scurtă va fi fost această credință în *dynamis* (şi, în consecință, în politică) – şi ea era deja la sfârşit atunci când s-au formulat primele filosofii politice –, simpla ei existență a fost îndeajuns ca să înalțe acțiunea pe treapta cea mai de sus în ierarhia din *vita activa* şi ca să desemneze vorbirea drept ceea ce distinge în chip decisiv viața omenească şi viața animală, politicii conferindu-i-se în ambele cazuri o demnitate care nu a dispărut cu desăvârşire nici chiar astăzi.

Ceea ce reiese cât se poate de clar din formulările lui Pericle – şi, în treacăt fie spus, nu e cu nimic mai puțin limpede în poemele lui Homer – este că semnificația profundă a faptei săvârşite şi a cuvântului rostit e independentă de victorie sau de înfrângere şi trebuie să rămână neafectată de orice urmare posibilă, de consecințele, bune sau rele, ale faptei şi ale cuvântului. Spre deosebire de conduita unui om – pe care grecii, ca toate popoarele civilizate, o judecau după „standarde morale", ținând seama, pe de o parte, de motive şi de intenții şi, pe de altă parte, de scopuri şi de consecințe –, acțiunea nu putea fi judecată decât după criteriul măreției, deoarece stă în natura ei să străpungă ceea ce e de obicei acceptat şi să atingă extraordinarul, unde nu se mai aplică nimic din ceea ce e valabil în viața obişnuită şi de zi cu zi, pentru că tot ceea ce există e singular şi *sui generis.*[275] Tucidide – sau Pericle – ştia foarte bine că o rupsese cu criteriile obişnuite ale comportamentului cotidian atunci când socotea că gloria Atenei stătea în faptul că lăsase „pretutindeni o veşnică aducere aminte *(mnêmeia aidia)* a faptelor ei bune şi a faptelor

ei rele". Arta politicii îi învață pe oameni să înfăptuiască ceea ce e măreț şi strălucitor – *ta megala kai tampra,* după cuvintele lui Democrit; cât timp *polis*-ul există pentru a-i inspira pe oameni să îndrăznească excepționalul, toate sunt în siguranță; dacă *polis*-ul piere, totul e pierdut.{276} Motivele şi scopurile, oricât de pure sau de mărețe, nu sunt niciodată singulare; asemeni calităților psihologice, şi ele sunt tipice, caracteristice pentru diferite categorii de persoane. Prin urmare, măreția sau semnificația concretă a fiecărei fapte nu pot sta decât în acțiunea însăşi, nu în motivația şi nici în realizarea ei.

Tocmai afirmarea stăruitoare a faptei vii şi a cuvântului rostit drept cele mai mari realizări de care sunt capabile ființele omeneşti este ceea ce a fost conceptualizat prin noțiunea aristoteliciană de *energeia* (" actualitate"), prin care Aristotel desemna toate activitățile care nu urmăresc un scop (care sunt *ateleis)* şi nu lasă nicio lucrare în urma lor (niciun fel de *par'autas erga),* ci îşi epuizează întreaga semnificație în fapta însăşi.{277} Din experiența acestei actualități depline îşi derivă paradoxalul „scop în sine" semnificația lui inițială; căci, în cazul acțiunii şi al vorbirii{278}, scopul *(telos)* nu este urmărit, ci constă în activitatea însăşi, care devine de aceea o *entelecheia,* iar lucrarea nu este ceva ce rezultă în urma procesului şi îi pune capăt, ci este întipărită în el; fapta însăşi e lucrarea, *energeia.*{279} În filosofia sa politică, Aristotel este încă pe deplin conştient de miza pusă în joc în politică, şi anume nici mai mult, nici mai puțin decât acel *ergon tou anthrôpou*{280} („lucrarea omului" *qua* om), şi dacă el a înțeles prin această „lucrare" „a trăi bine" *(eu zên),* a vrut fără îndoială să spună că „lucrarea" nu este aici produsul lucrului, ci există doar în actualitatea pură. Această realizare specific umană rămâne cu totul în afara categoriei mijloacelor şi a scopurilor; „lucrarea omului" nu este un scop, căci mijlocul de a o realiza – virtuțile sau *aretai* – nu sunt calități care pot să fie sau să nu fie actualizate, ci sunt ele însele „actualități". Altfel spus, mijlocul de a îndeplini scopul este deja scopul; şi

invers, acest scop nu poate fi considerat drept mijloc în vreo altă privință, deoarece nu există nimic mai înalt de atins decât însăşi această actualitate.

Un ecou stins al experienței greceşti prefilosofice a acțiunii şi a vorbirii înțelese ca actualitate pură se face auzit de fiecare dată când citim în filosofia politică, începând de la Democrit şi Platon că politica este o *tecbnê,* că se numără printre arte şi că poate fi asemuită cu activități precum medicina ori navigația, în care, întocmai ca în interpretarea artistică a dansatorului sau a actorului, „produsul" coincide cu însuşi actul interpretativ. Noi putem cântări însă ce s-a întâmplat cu acțiunea şi cu vorbirea – care, întrucât există numai în act, sunt activitățile cele mai înalte din domeniul politic – când auzim ce a avut de spus despre ele societatea modernă, cu acea logică particulară şi inflexibilă ce a caracterizat-o în fazele sale de început. Căci întreaga degradare a acțiunii şi a vorbirii se vede deja atunci când Adam Smith aşază toate ocupațiile întemeiate în esență pe faptă – aşa cum sunt profesia militară, „clericii, avocații, medicii şi cântăreții de operă" – alături de „muncile domestice", care sunt cele mai umile şi mai neproductive dintre „munci"[{281}]. Or, tocmai aceste ocupații – medicina, cântatul la fluier, interpretarea scenică – erau cele care furnizaseră gândirii antice exemple pentru cele mai înalte şi mai mărețe activități ale omului.

29.
Homo faber şi spațiul înfățişării

La baza concepției antice despre politică stă convingerea că omul *qua* om, individul în diferențierea sa unică, se înfățişează şi se afirmă în vorbire şi în acțiune şi că aceste activități, în ciuda zădărniciei lor materiale, posedă o calitate

durabilă ce le e proprie, întrucât ele îşi creează propria rememorare.{282} Domeniul public, spațiul dinăuntrul lumii de care oamenii au nevoie ca să apară, este de aceea, într-un chip mai propriu decât lucrarea mâinilor lui sau munca corpului său, o „lucrare a omului".

Convingerea potrivit căreia omul nu poate realiza nimic mai măreț decât propria înfățişare şi actualizare nu este câtuşi de puțin ceva de la sine înțeles. Ei i se opune convingerea lui *homo faber d*upă care produsele omului pot ajunge să însemne mai mult – şi nu doar să fie mas durabile – decât el însuşi, precum şi ferma încredințare a lui *animal laborans* după care viața constituie bunul suprem. Ambele poziții sunt, aşadar, la drept vorbind, apolitice şi tind să denunțe acțiunea şi vorbirea ca fiind trândăvie, agitație inutilă şi vorbărie goală, judecând în general activitățile publice după utilitatea lor în atingerea unor scopuri chipurile mai înalte – a face lumea mai folositoare şi mai frumoasă, în cazul lui *homo faber,* şi a face viața mai uşoară şi mai lungă, în cazul lui *animal laborans.* Asta nu înseamnă totuşi a spune că *homo faber* sau *animal laborans* sunt liberi să se lipsească întru totul de domeniul public, căci, fără spațiul înfățişării şi fără încrederea în acțiune şi în vorbire ca mod de a fi împreună, nici realitatea eului individual, a identității individului, nici realitatea lumii înconjurătoare nu pot fi stabilite cu deplină certitudine. Simțul omenesc al realității impune ca oamenii să actualizeze datul pur pasiv al ființei lor, nu cu scopul de a schimba, ci cu scopul de a articula şi de a aduce la existență deplină ceea ce altminteri ar fi obligați oricum să suporte în chip pasiv.{283} Această actualizare constă – şi are loc – în acele activități care există doar în actualitatea pură.

Singurul atribuit al lumii cu ajutorul căruia realitatea ei poate fi măsurată este faptul că ne e comună tuturor, iar simțul comun ocupă o poziție atât de înaltă în ierarhia calităților politice, întrucât este singurul simț care pune în concordanță cu realitatea privită ca întreg cele cinci simțuri strict individuale ale noastre şi datele strict particulare pe

care ele le percep. Mulțumită simțului comun, percepțiile celorlalte simțuri sunt recunoscute ca dezvăluind realitatea şi nu sunt resimțite doar ca iritații ale nervilor noştri sau ca senzații de rezistență ale corpului nostru. O diminuare vizibilă a simțului comun în orice comunitate dată şi o creştere notabilă a superstiției şi a credulității sunt, de aceea, semne aproape sigure ale înstrăinării față de lume.

Fireşte, această înstrăinare – ce constă în atrofierea spațiului înfățişării şi în slăbirea simțului comun – este împinsă, în cazul unei societăți de muncitori, la o extremă cu mult mai mare decât în cazul unei societăți de producători. În izolarea sa, nu doar netulburat de ceilalți, ci, în plus, nevăzut, neauzit şi neconfirmat de ei, *homo faber* nu se află numai împreună cu produsul pe care îl fabrică, ci şi cu lumea de obiecte la care îşi va adăuga propriile produse; în acest fel, deşi indirect, el rămâne împreună cu ceilalți, care au făcut lumea şi care sunt şi ei creatori de obiecte. Am vorbit deja despre piața de schimb, în care meşteşugarii îşi întâlnesc egalii şi care reprezintă pentru ei un domeniu public comun în măsura în care fiecare a contribuit întrucâtva la formarea ei. Însă, cu toate că domeniul public ca piață de schimb corespunde cel mai bine activității de fabricare, schimbul însuşi aparține deja domeniului acțiunii şi nu este defel o simplă prelungire a producției; e chiar mai puțin o simplă funcție a proceselor automate, aşa cum cumpăratul mâncării şi celelalte mijloace de consum însoțesc cu necesitate munca. Afirmația lui Marx, după care legile economice se aseamănă cu cele naturale, adică nu sunt făcute de om ca să reglementeze actele de liber schimb, ci sunt funcții ale condițiilor productive ale societății ca întreg, este adevărată numai într-o societate de muncitori, unde toate activitățile sunt aduse la nivelul metabolismului dintre corpul omenesc şi natură şi unde nu există schimb, ci doar consum.

Totuşi, oamenii care se întâlnesc în interiorul pieței de schimb nu sunt în primul rând persoane, ci producători de produse; acolo ei nu se prezintă niciodată pe ei înşişi, nu îşi

prezintă nici măcar îndemânarea şi calitățile, ca în „producția ostentativă” din Evul Mediu, ci produsele. Impulsul care îl împinge pe producător în piața publică este dorința de a vedea produse, nu oameni, iar puterea care ține laolaltă şi în viață această piață nu este potențialitatea ce ia naştere între oameni atunci când se unesc în acțiune şi în vorbire, ci o „putere de schimb” (Adam Smith) combinată, pe care fiecare dintre participanți a dobândit-o în izolare. Această lipsă de relație cu ceilalți şi acest interes primordial pentru mărfurile de schimb au fost denunțate de Marx ca fiind semnul dezumanizării şi al înstrăinării de sine a societății de comercianți, care într-adevăr exclude oamenii *qua* oameni şi, printr-o izbitoare răsturnare a relației antice dintre privat şi public, pretinde ca oamenii să se prezinte pe ei înşişi doar în cadrul privat al familiei sau în intimitatea prietenilor.

Frustrarea persoanei umane, care apare inevitabil într-o comunitate de producători şi într-o măsură chiar mai mare într-o societate de comercianți, este poate cel mai bine ilustrată de fenomenul geniului, în care, de la Renaştere până la sfârşitul secolului al XIX-lea, epoca modernă a văzut idealul ei cel mai înalt. (Geniul creator ca expresie arhetipală a măreției umane era cu totul necunoscut Antichității sau Evului Mediu.) Abia odată cu începutul secolului nostru, marii artişti, într-o surprinzătoare unanimitate, au protestat împotriva faptului de a fi numiți „genii” şi au pus accentul pe meserie, pe pricepere şi pe relațiile strânse dintre artă şi artizanat. Fără îndoială, în parte, acest protest nu a fost decât o reacție împotriva vulgarizării şi a comercializării noțiunii de geniu; el se datorează însă şi ascensiunii de dată mai recentă a societății de muncitori, pentru care productivitatea sau creativitatea nu constituie un ideal şi căreia îi lipsesc toate experiențele din care ar putea izvorî ideea însăşi de măreție. Important în contextul nostru este că opera geniului, spre deosebire de produsul meşteşugarului, pare să fi absorbit acele elemente de diferențiere şi de unicitate care îşi găsesc expresia nemijlocită numai în acțiune şi în vorbire. Obsesia

epocii moderne pentru semnătura unică a fiecărui artist, sensibilitatea ei fără precedent față de stil dovedesc o preocupare pentru acele trăsături prin care artistul îşi depăşeşte iscusința şi măiestria într-un chip asemănător cu felul în care unicitatea fiecărei persoane depăşeşte suma totală a calităților sale. Datorită acestei depăşiri, care distinge într-adevăr marea lucrare artistică de toate celelalte produse ale mâinilor omeneşti, fenomenul geniului creator părea să ofere legitimarea supremă a convingerii lui *homo faber* după care produsele omului pot însemna mai mult decât el însuşi şi îi pot fi cu adevărat superioare.

Totuşi, imensa considerație cu care epoca modernă a tratat cu dragă inimă geniul, adesea la limita idolatriei, putea cu greu să schimbe faptul elementar că esența acelui „cine" al individului nu poate fi reificată de individul însuşi. Atunci când apare „în chip obiectiv" – în stilul unei lucrări artistice sau în caligrafie –, ea dezvăluie identitatea persoanei şi serveşte, de aceea, la identificarea autorului, însă ea însăşi rămâne mută şi ne scapă dacă încercăm să o interpretăm ca pe oglinda persoanei vii. Cu alte cuvinte, idolatrizarea geniului ascunde aceeaşi degradare a persoanei umane ca şi celelalte principii dominante din societatea de comercianți.

Un element indispensabil al mândriei umane este credința că acel *cine* al individului întrece în măreție şi în importanță tot *ceea ce* individul poate face sau produce. „Fie ca medicii, cofetarii şi servitorii caselor mari să fie judecați după ceea ce au făcut şi chiar după ceea ce şi-au pus în gând să facă; oamenii mari sunt judecați după ceea ce sunt ei înşişi."{284} Numai oamenii. de rând se vor înjosi până într-atât, încât să îşi tragă fala din ceea ce au făcut; prin această înjosire ei vor deveni „sclavii şi prizonierii" propriilor facultăți şi vor descoperi, de va mai fi rămas în ei şi altceva decât vanitatea cu totul nătângă, că a-şi fi sieşi sclav şi prizonier nu e mai puțin amar şi poate chiar mai ruşinos decât a fi servitorul altcuiva. Nu gloria, ci condiția nefericită a geniului creator se ascunde în faptul că, în cazul său, superioritatea omului față

de lucrarea sa pare într-adevăr răsturnată, astfel că el, creatorul viu, se simte în competiție cu creațiile sale, în raport cu care trăieşte mai mult, deşi acestea îi pot în cele din urmă supraviețui. Harul salvator al tuturor darurilor cu adevărat mari stă în faptul că persoanele care îşi poartă povara rămân superioare în raport cu ceea ce au făcut, cel puțin câtă vreme sursa creativității se păstrează vie; căci această sursă izvorăşte într-adevăr din *cine* sunt aceste persoane şi rămâne în afara procesului efectiv al lucrului, independentă de *ceea ce* ele pot realiza. Că situația nefericită a geniului este cu toate acestea una reală – acest fapt devine cât se poate de limpede în cazul acelor *literati* pentru care inversarea ordinii dintre om şi produsul său s-a consumat într-adevăr; ceea ce e atât de scandalos în cazul lor şi ceea ce, în treacăt fie spus, ațâță ura populară chiar mai mult decât falsa superioritate intelectuală este că până şi cel mai prost produs al lor are şanse să fie mai bun decât sunt ei înşişi. Semnul distinctiv al „intelectualului" este de a rămâne cu totul netulburat de „grozava umilire" pe care o suferă adevăratul artist sau adevăratul scriitor, care „simte că devine fiul lucrării sale", în care e condamnat să se vadă pe sine „ca într-o oglindă, limitat, şi aşa, şi aşa".[285]

30.
Mişcarea muncitorească

Activitatea de a lucra, pentru desfăşurarea căreia izolarea de ceilalți constituie o condiție obligatorie, chiar dacă nu e în stare să întemeieze un domeniu public autonom în care oamenii *qua* oameni să se poată înfățişa, rămâne legată totuşi în multe feluri de spațiul înfățişărilor; ea rămâne legată cel puțin de lumea tangibilă de obiecte pe care le produce, lată de

ce meşteşugul artizanal este poate un mod de viață apolitic, dar cu siguranță nu este unul antipolitic. Ceea ce nu se poate spune însă despre muncă, o activitate în care omul nu este laolaltă nici cu lumea, nici cu alți oameni, ci e singur cu corpul său, înfruntând necesitatea nudă de a rămâne în viață.[286] Fără îndoială, cel ce munceşte trăieşte şi el în prezența altora şi alături de alții, însă această alăturare nu are niciunul dintre semnele distinctive ale adevăratei pluralități. Ea nu constă în îmbinarea deliberată a diferitelor abilități şi vocații, cum se întâmplă în meşteşugul artizanal (nemaivorbind de relațiile dintre persoane unice), ci în multiplicarea de indivizi, care sunt în esență toți la fel, deoarece sunt ceea ce sunt ca simple organisme vii.

Ține într-adevăr de natura muncii să îi strângă laolaltă pe oameni sub forma unei echipe de muncitori în care indivizii, indiferent de numărul lor, „muncesc împreună ca şi când ar fi un singur om”[287] şi, în felul acesta, spiritul de grup străbate poate munca într-un mod chiar mai intim decât orice altă activitate.[288] Însă această „natură colectivă a muncii”[289], departe de a institui o realitate identificabilă, recognoscibilă pentru fiecare membru al echipei de muncitori, impune, dimpotrivă, pierderea oricărei conştiințe a individualității şi a identității; din acest motiv, toate acele „valori” care derivă din muncă, dincolo de rolul ei evident în procesul vieții, sunt pe de-a-ntregul „sociale” şi nu se deosebesc în esență de plăcerea suplimentară pe care o procură mâncatul şi băutul în tovărăşia cuiva. Sociabilitatea ce decurge din aceste activități, care izvorăsc din metabolismul dintre corpul omenesc şi natură, nu se întemeiază pe egalitate, ci pe uniformitate şi, în sensul acesta, este întru totul adevărat că „prin natură, un filosof nu se deosebeşte în geniu şi în temperament de un hamal nici pe jumătate pe cât se deosebeşte un dulău de un ogar”. Această remarcă a lui Adam Smith, pe care Marx o cita cu multă plăcere[290], i se potriveşte într-adevăr cu mult mai bine unei societăți de consumatori decât adunării de oameni din piața de schimb, care scoate la lumină abilitățile şi

calitățile producătorilor, furnizând astfel întotdeauna o anumită bază de diferențiere.

Uniformitatea care domneşte într-o societate întemeiată pe muncă şi pe consum şi care se vede în conformismul unei asemenea societății e nemijlocit legată de experiența somatică a muncii în colectiv, în care ritmul biologic al muncii uneşte atât de puternic grupul de muncitori, încât fiecare simte că nu mai este un individ, ci că e de fapt una cu toți ceilalți. Ceea ce, fără îndoială, domoleşte truda şi necazul muncii aproape tot aşa cum marşul în grup îi uşurează fiecărui soldat în parte efortul deplasării. Este, aşadar, cât se poate de adevărat că pentru *animal laborans* „sensul şi valoarea muncii depind în întregime de condițiile sociale", adică de măsura în care procesului muncii şi al consumului i se permite să funcționeze lin şi fără piedici, independent de „atitudinile profesionale propriu-zise"[291]; singurul neajuns e acela că cele mai bune „condiții sociale" sunt cele în care devine posibilă pierderea identității personale. Această unificare a celor mulți într-unul singur este fundamental antipolitică; ea reprezintă însuşi contrariul asocierii care domneşte în comunitățile politice sau comerciale şi care – pentru a relua exemplul aristotelician – nu constă în asocierea *(koinânia)* dintre doi medici, ci dintre un medic şi un agricultor „şi, în general, dintre oameni diferiți şi inegali".[292]

Egalitatea proprie domeniului public este în chip necesar egalitatea inegalilor, care au nevoie să fie „egalizați" în anumite privințe şi în vederea unor scopuri precise. Ca a tare, factorul de egalizare nu provine din „natura" umană, ci din exterior, întocmai cum banii – pentru a păstra exemplul aristotelician – sunt necesari ca factor extern pentru egalizarea activităților inegale ale medicului şi ale agricultorului. Astfel, egalitatea politică este însuşi contrariul egalității noastre în fața morții, care, ca soartă comună a tuturor oamenilor, decurge din condiția umană, sau al egalității înaintea lui Dumnezeu, cel puțin în interpretarea creştină, unde suntem puşi în fața egalității stării de păcat

inerente naturii umane. În aceste cazuri nu este nevoie de niciun factor de egalizare, căci uniformitatea domneşte oricum; totuşi, experiența propriu-zisă a acestei uniformități, experiența vieții şi a morții, nu are loc numai în izolare, ci şi în singurătatea deplină, în care comunicarea adevărată, fără să mai vorbim de asociere şi de comunitate, este imposibilă. Din punctul de vedere al lumii şi al domeniului public, viața şi moartea, ca şi tot ceea ce atestă uniformitatea, constituie experiențe antipolitice, care nu țin de lume, ci sunt cu adevărat transcendente.

Inaptitudinea lui *animal laborans* pentru diferențiere şi deci pentru acțiune şi pentru vorbire pare confirmată de absența izbitoare a unor revolte serioase ale sclavilor în Antichitate şi în epoca modernă.[293] Nu mai puțin izbitor totuşi este rolul neaşteptat şi adesea extraordinar de productiv pe cane mişcările muncitoreşti l-au jucat în politica modernă. De la revoluțiile din 1848 până la Revoluția Maghiară din 1956, clasa muncitoare europeană, întrucât era singurul segment organizat şi deci segmentul conducător al poporului, a scris unul dintre cele mai glorioase şi probabil cele mai promițătoare capitole din istoria recentă. Însă, cu toate că linia ce separă revendicările politice de cele economice şi organizațiile politice de sindicatele muncitoreşti era destul de neclară, cele două nu trebuie confundate. Sindicatele, susținând şi luptând pentru interesele clasei muncitoare, sunt responsabile de integrarea ei în cele din urmă în societatea modernă, în special de o extraordinară creştere a siguranței economice, a prestigiului social şi a puterii politice. Sindicatele nu au fost niciodată revoluționare, în sensul că ar fi dorit o transformare a societății însoțită de o transformare a instituțiilor politice prin care această societate era reprezentată, iar partidele politice ale clasei muncitoare au fost de cele mai multe ori partide de interes, întru nimic diferite de partidele care reprezentau alte clase sociale. Deosebirea a apărut doar în acele rare şi totuşi hotărâtoare momente când, pe neaşteptate, în cursul unui proces

revoluționar, se dovedea că aceşti oameni, dacă nu erau conduşi de programe şi de ideologii oficiale de partid, aveau propriile lor idei cu privire la posibilitățile de guvernare democratică din condițiile moderne. Altfel spus, deosebirea nu a apărut datorită revendicărilor sociale şi economice extreme, ci numai datorită propunerii făcute pentru o nouă formă de guvernare.

Ceea ce îi scapă atât de lesne istoricului modern confruntat cu ascensiunea sistemelor totalitare, mai cu seamă atunci când se ocupă de evoluțiile din Uniunea Sovietică, este faptul că, întocmai după cum masele moderne şi conducătorii lor au reuşit, cel puțin provizoriu, sădea naştere prin totalitarism unei noi şi autentice, chiar dacă extrem de distructive, forme de guvernare, tot astfel revoluțiile populare, deja de mai bine de o sută de ani, au scos la iveală, chiar dacă niciodată cu succes, o altă nouă formă de guvernare: sistemul consiliilor populare menit să ia locul sistemului continental de partide, care, am putea fi ispitiți să spunem, fusese compromis chiar mai înainte de a lua ființă.{294} Nimic nu putea fi mai diferit decât destinele istorice ale. celor două tendințe ale clasei muncitoare, mişcarea sindicală şi aspirațiile politice ale poporului: sindicatele, adică clasa muncitoare în măsura în care nu este decât una dintre clasele societății moderne, au înregistrat victorie după victorie, cu toate că, în acelaşi timp, mişcarea politică muncitorească a fost înfrântă de fiecare dată când a îndrăznit să îşi afirme revendicările proprii, distincte de programele de partid şi de reformele economice. Dacă tot ceea ce s-a obținut prin tragedia Revoluției Maghiare a fost să se arate lumii că, în ciuda tuturor înfrângerilor şi a tuturor aparențelor, acest elan politic nu a murit încă, sacrificiile sale nu au fost zadarnice.

Dezacordul acesta, aparent flagrant, dintre faptul istoric – productivitatea politică a clasei muncitoare – şi datele fenomenale obținute prin analiza activității muncii va dispărea fără îndoială la o examinare mai amănunțită a dezvoltării şi a substanței mişcării muncitoreşti. Deosebirea

principală dintre munca sclavului şi munca liberă, modernă, nu vine din faptul că muncitorul se bucură de libertate personală – libertatea de mişcare, libertatea de a desfăşura activități economice şi inviolabilitatea persoanei –, ci din faptul că a fost acceptat în domeniul politic şi că s-a emancipat pe deplin ca cetățean. Momentul de răscruce din istoria muncii a venit odată cu abolirea restricțiilor legate de proprietate pentru dreptul de vot. Până atunci, statutul muncitorului liber fusese foarte apropiat de cel al sclavilor emancipați, tot mai numeroşi, din Antichitate; aceştia erau oameni liberi, asimilați cu străinii rezidenți, însă nu erau cetățeni. În contrast cu emanciparea sclavilor în Antichitate, unde de regulă sclavul înceta să mai fie muncitor atunci când înceta să fie sclav şi unde, prin urmare, sclavia rămânea condiția socială a muncii indiferent cât de mulți sclavi s-ar fi emancipat, emanciparea modernă a muncii a urmărit să înalțe însăşi activitatea muncii, ceea ce s-a realizat cu mult înainte ca muncitorului ca persoană să i se acorde drepturi civile şi personale.

Totuşi, unul dintre efectele secundare pline de consecințe ale emancipării efective a muncitorilor a fost acela că un segment în întregime nou al populației a fost admis, mai mult sau mai puțin pe neaşteptate, în domeniul public, adică *s-a înfățişat* în public{295}, şi asta fără să i se permită totodată intrarea în societate, fără să joace niciun rol de conducere în activitățile economice extrem de importante ale acestei societăți şi, în consecință, fără să fie absorbit de domeniul social şi, aşa zicând, îndepărtat din public. Rolul decisiv al înfățişării ca atare, al efortului individului de a se distinge şi de a atrage atenția asupra sa *în* domeniul treburilor omeneşti, nu s-a văzut poate nicăieri mai bine ca în faptul că muncitorii, atunci când au pătruns pe scena istoriei, au simțit că trebuie să adopte un costum care să le fie propriu, acel *sans-culotte,* din care şi-au tras până şi numele în timpul Revoluției Franceze.{296} Prin acest costum, ei au câştigat o distincție proprie, iar distincția a fost îndreptată împotriva

tuturor celorlalți.

Înflăcărarea autentică a mişcării muncitoreşti din fazele sale de început – care se află încă la început în toate țările unde capitalismul nu şi-a atins dezvoltarea deplină, în Europa Răsăriteană, de exemplu, dar şi în Italia sau Spania, şi chiar în Franța – a izvorât din lupta ei împotriva societății luate ca întreg. Potențialul uriaş de putere pe care aceste mişcări l-au câştigat într-un timp relativ scurt şi adesea în circumstanțe extrem de neprielnice a venit din faptul că, în pofida tuturor discuțiilor şi teoriilor, ele constituiau pe scena politică singurul grup care nu numai că şi-a apărat interesele economice, ci a şi purtat o bătălie politică în toată puterea cuvântului. Altfel spus, atunci când şi-a făcut apariția pe scena publică, mişcarea muncitorească era singura organizație în care oamenii acționau şi vorbeau *qua* oameni – şi nu *qua* membri ai societății.

Pentru acest rol politic şi revoluționar al mişcării muncitoreşti, care după toate probabilitățile se apropie de sfârşit, a fost hotărâtor faptul că activitatea economică a membrilor ei a avut o valoare secundară şi că forța ei de atracție nu s-a mărginit niciodată la rândurile clasei muncitoare. Dacă, pentru o vreme, părea aproape că mişcarea va reuşi să întemeieze, cel puțin în rândurile sale, un spațiu public nou, cu noi criterii politice, la originea acestor încercări nu a stat munca – nici activitatea propriu-zisă a muncii, nici revolta, mereu utopică, împotriva necesităților vieții –, ci acele nedreptăți şi ipocrizii care au dispărut odată cu transformarea societății de clase într-o societate de masă şi odată cu înlocuirea plății zilnice sau săptămânale cu un salariu anual garantat.

Astăzi, lucrătorii nu se mai află în afara societății; ei sunt membri ai societății şi sunt nişte angajați ca toată lumea. Însemnătatea politică a mişcării muncitoreşti este în prezent aceeaşi ca a oricărui alt grup de presiune; a trecut timpul când, aşa cum s-a întâmplat aproape vreme de un veac, ea putea reprezenta poporul în întregul lui – dacă prin *le peuple*

înțelegem corpul politic efectiv, distinct ca atare atât de populație cât şi de societate.[297] (în Revoluția Maghiară, muncitorii nu s-au distins câtuşi de puțin de restul poporului; ceea ce din 1848 până în 1918 constituise practic un monopol al clasei muncitoare – noțiunea de sistem parlamentar bazat pe consilii în loc de partide – devenise acum revendicarea unanimă a întregului popor.) Mişcarea muncitorească, echivocă de la început în conținutul şi în țelurile sale, şi-a pierdut reprezentativitatea şi, prin urmare, rolul politic pretutindeni unde clasa muncitoare a devenit parte integrantă a societății, fie ca putere economică şi socială particulară, cum s-a întâmplat în cele mai dezvoltate economii ale lumii occidentale, fie „reuşind" să transforme întreaga populație într-o societate de muncitori, ca în Rusia şi aşa cum se poate întâmplă şi în altă parte, chiar şi în condiții netotalitare. În împrejurări în care până şi piața de schimb este abolită, disoluția domeniului public, atât de vizibilă de-a lungul epocii moderne, îşi poate foarte bine găsi încheierea.

31.
Înlocuirea tradițională a acțiunii cu fabricarea

Epoca modernă, preocupată la început de produse tangibile şi de câştiguri palpabile, obsedată mai târziu de funcționare lină şi de sociabilitate, nu a fost prima care să denunțe inutilitatea, zădărnicia acțiunii şi a vorbirii în particular, iar a politicii în general.[298] Exasperarea provocată de întreita frustrare pe care o stârneşte acțiunea – neprevăzutul rezultatelor ei, ireversibilitatea procesului şi anonimatul autorilor ei – este aproape la fel de veche ca istoria consemnată. Oamenii acțiunii şi, nu într-o mai mică măsură, oamenii gândirii au fost mereu ispitiți să găsească

un înlocuitor al acțiunii, în speranța că domeniul treburilor omeneşti va putea scăpa de hazardul şi de iresponsabilitatea morală inerente unei pluralități de agenți. Uniformitatea extraordinară a soluțiilor propuse de-a lungul istoriei noastre consemnate dovedeşte simplitatea elementară a problemei. În general, ele sunt întotdeauna în căutarea unui adăpost în fața calamităților acțiunii, descoperindu-l într-o activitate în care un singur om, izolat de toți ceilalți, rămâne stăpânul faptelor sale de la început până la sfârşit. Această încercare de a înlocui acțiunea cu fabricarea e vizibilă în toată mulțimea de argumente aduse împotriva „democrației", care, cu cât sunt mai logic şi mai bine întemeiate, se vor transforma în argumente împotriva a ceea ce este esențial în politică.

Toate calamitățile acțiunii decurg din condiția umană a pluralității, condiție *sine qua non* pentru acel spațiu al înfățişării care este domeniul public. Încercarea de a înlătura această pluralitate echivalează, aşadar, întotdeauna cu abolirea ca atare a domeniului public. Cea mai simplă formă de a evita pericolele pluralității este mon-arhia sau domnia-unui-singur-om, în numeroasele sale variante, de la tirania fățişă a unuia împotriva tuturor la despotismul binevoitor şi la acele forme de democrație în care cei mulți formează un corp colectiv, astfel încât poporul înseamnă „cei mulți într-unul singur" şi se constituie el însuşi în „monarh".[299] Soluția platoniciană a filosofului-rege, a cărui „înțelepciune" rezolvă dilemele acțiunii, ca şi când ar fi vorba de probleme rezolvabile prin cunoaştere, nu este decât una – şi în niciun caz cea mai puțin tiranică – dintre variantele domniei-unui-singur-om. Neajunsul acestor forme de guvernare nu este acela că ar fi crude, căci adesea nu este cazul, ci mai curând că funcționează prea bine. Tiranii, dacă îşi cunosc meseria, pot foarte bine să fie „binevoitori şi blânzi în toate privințele", precum Peisistratos, a cărui domnie a fost comparată chiar şi în Antichitate cu „Vârsta de Aur a lui Cronos"[300]; măsurile lor pot părea foarte puțin „tiranice" şi cât se poate de benefice unor urechi moderne, mai cu seamă atunci când auzim că

singura încercare – chiar dacă nereuşită – de a aboli sclavia în Antichitate i-a aparţinut lui Periandros, tiranul Corintului.{301} Însă tiraniile au toate în comun alungarea cetăţenilor din domeniul public, cărora li se cere să se ocupe de problemele lor private, în timp ce numai „conducătorul trebuie să se îngrijească de treburile publice”{302}. Ceea ce însemna, fără îndoială, încurajarea activităţii şi a productivităţii private, însă cetăţenii nu puteau vedea într-o asemenea politică nimic altceva decât în cercarea menită să îi lipsească de timpul necesar pentru participarea la treburile comune. Avantajele imediat vizibile ale tiraniei, avantajele stabilităţii, ale securităţii şi ale productivităţii, sunt cele de care individul trebuie să se ferească, fie şi numai pentru că ele netezesc calea către o inevitabilă pierdere a puterii, chiar dacă dezastrul propriu-zis se va petrece într-un viitor relativ îndepărtat.

Încercarea de a scăpa de fragilitatea treburilor omeneşti prin refugierea în singurătatea calmului şi a ordinii pare de fapt atât de recomandabilă, încât cea mai mare parte a filosofiei politice de la Platon încoace ar putea fi lesne interpretată ca o serie de încercări de a descoperi temeiurile teoretice şi mijloacele practice pentru a evada cu totul din politică. Trăsătura distinctă a tuturor acestor forme de evadare o reprezintă conceptul de guvernare, adică ideea după care oamenii pot trăi legal şi politic laolaltă doar atunci când unii au dreptul să comande, iar ceilalţi sunt siliţi să se supună. Ideea întâlnită adesea deja la Platon şi la Aristotel, după care toate comunităţile politice se compun din conducători şi din conduşi (presupoziţie pe care se întemeiază, la rândul lor, definiţiile obişnuite ale formelor de guvernare – domnia unuia singur sau monarhia, domnia celor puţini sau oligarhia, domnia celor mulţi sau democraţia), provine mai curând din suspiciunea faţă de acţiune decât din disprețul faţă de oameni şi a apărut mai curând din dorinţa sinceră de a găsi un înlocuitor al acţiunii decât din vreo iresponsabilă ori tiranică voinţă de putere.

Din punct de vedere teoretic, versiunea cea mai scurtă şi mai fundamentală de refuz al acțiunii în favoarea guvernării se întâlneşte în *Omul politic,* unde Platon desparte printr-o prăpastie cele două moduri ale acțiunii, *archein* şi *prattein* (" a începe" şi „a duce la bun sfârşit"), care, în înțeles grecesc, erau legate între ele. Problema, aşa cum a văzut-o Platon, era de a se asigura că inițiatorul va rămâne stăpânul absolut al lucrului început, fără a avea nevoie de sprijinul altora pentru a-l duce la capăt. În domeniul acțiunii, această stăpânire izolată se poate obține doar dacă prezența celorlalți, care să se alăture inițiativei de bunăvoie, cu propriile motive şi țeluri, nu mai este necesară, ei fiind folosiți la executarea ordinelor, şi dacă, pe de altă parte, autorul inițiativei nu se lasă angajat el însuşi în acțiune. A începe *(archein)* şi a îndeplini *(prattein)* pot deveni astfel două activități cu totul diferite, iar inițiatorul devine un conducător (un *archein* în îndoitul sens al cuvântului), care „nu trebuie defel să îndeplinească *(prattein),* ci să domnească *(archein)* peste cei ce sunt în stare să execute". În asemenea condiții, esența politicii constă în „a şti cum să începi şi cum să conduci în chestiunile cele mai importante ținând cont de oportunitate şi de lipsa de oportunitate"; acțiunea ca atare este cu desăvârşire eliminată şi ajunge să desemneze simpla „executare a ordinelor".{303} Platon a fost primul care, în locul vechii structuri a acțiunii, împărțite între începere şi realizare, a introdus distincția între cei care ştiu şi nu acționează şi cei care acționează şi nu ştiu, astfel că a şti ce e de făcut şi a face ce e de făcut au devenit două lucruri cu totul diferite.

Având în vedere că Platon însuşi a identificat imediat linia despărțitoare dintre gândire şi acțiune cu prăpastia ce separă conducătorii de cei pe care îi conduc, e limpede că experiențele pe care se întemeiază împărțirea platoniciană sunt cele ale locuinței domestice, unde nu s-ar face niciodată nimic dacă stăpânul nu ar şti ce este de făcut şi nu ar da ordine sclavilor care le execută fără să ştie. Aici, într-adevăr, cel ce ştie nu trebuie să facă, iar cel ce face nu are nevoie nici

de gândire, nici de cunoaştere. Platon îşi dădea încă foarte bine seama că propunea o transformare revoluționară a *polis*ului atunci când aplica administrării sale preceptele acceptate în mod obişnuit pentru o casă bine rânduită.[304] (Poziția lui Platon este adesea interpretată, în chip eronat, ca dorință de suprimare a familiei şi a locuinței domestice; ei dorea, dimpotrivă, să extindă tipul de viață domestic până ce o singură familie avea să îi cuprindă pe toți cetățenii. Altfel spus, Platon dorea să elimine caracterul privat din comunitatea domestică; iată de ce a recomandatei desființarea proprietății private şi a căsătoriei individuale).[305] În înțeles grecesc, relația dintre cei ce conduc şi cei ce sunt conduşi, dintre poruncă şi supunere era prin definiție identică cu relația dintre stăpân şi sclav şi excludea de aceea orice posibilitate de acțiune. Aşadar, afirmația lui Platon, după care regulile de conduită din domeniul public trebuie derivate din relația stăpân-sclav existentă într-o casă bine ordonată, însemna de fapt că acțiunea nu trebuie să joace niciun rol în treburile omeneşti.

Este limpede că schema lui Platon oferă şanse cu mult mai mari de a instaura o ordine durabilă în treburile omeneşti decât eforturile tiranului de a elimina din domeniul public pe toată lumea în afară de el. Deşi vor păstra, fiecare în parte, o anumită participare la rezolvarea treburilor publice, cetățenii vor „acționa” într-adevăr asemeni unui singur om, lipsiți chiar şi de posibilitatea dezbinării interne, nemaivorbind de cea a luptei partinice: datorită conducerii, „cei mulți devin una în toate privințele”, mai puțin în privința înfățişării corporale.[306] Istoriceşte vorbind, conceptul de conducere, cu toate că îşi are originea în domeniul familial şi domestic, a jucat un rol hotărâtor în organizarea treburilor publice, iar pentru noi el rămâne în permanență asociat politicii. Ceea ce nu trebuie să ne facă să neglijăm faptul că pentru Platon el reprezenta o categorie cu mult mai generală. Platon vedea în el principalul instrument de ordonare şi de judecare sub toate aspectele a treburilor omeneşti. Ceeace reiese deja cu limpezime din

stăruința cu care susținea că orașul-stat trebuie considerat ca un „om la dimensiuni sporite” şi din ordinea psihologică pe care a construit-o urmând de fapt ordinea publică a cetății sale utopice, dar se vede încă şi mai bine din consecvența grandioasă cu care a introdus principiul dominației în relația omului cu sine însuşi. Criteriul suprem de calificare pentru postura de conducător este, la Platon şi în tradiția aristocratică a Occidentului, capacitatea individului de a se conduce pe sine. Întocmai cum filosoful-rege comandă cetatea, tot astfel sufletul comandă corpul, iar rațiunea comandă pasiunile. La Platon însuşi, legitimitatea acestei tiranii în tot ceea ce se referă la om, la conduita lui față de sine şi în egală măsură față de alții, este încă ferm înrădăcinată în semnificația echivocă a cuvântului *archein,* care înseamnă deopotrivă a începe şi a conduce; pentru Platon, după cum se afirmă explicit la sfârşitul *Legilor*, faptul hotărâtor este că numai începutul *(arche)* e îndreptățit să conducă *(archein)*. În tradiția gândirii platoniciene, această identitate inițială, predeterminată lingvistic, între a conduce şi a începe a avut drept urmare faptul că orice început era înțeles ca legitimare a conducerii, până când, în cele din urmă, elementul de inițiativă a dispărut cu totul din conceptul de conducere. Odată cu el, înțelegerea cea mai elementară şi cea mai autentică a libertății umane a dispărut din filosofia politică.

Separarea platoniciană între a cunoaşte şi a face a rămas la baza tuturor teoriilor despre dominație care nu sunt simple justificări ale unei ireductibile şi iresponsabile voințe de putere. Prin forța pură a conceptualizării şi a clarificării filosofice, identitatea platoniciană dintre cunoaştere, comandă şi conducere, ca şi cea dintre acțiune, supunere şi executare, a anulat toate experiențele şi structurile anterioare existente în domeniul politic, devenind referința întregii tradiții a gândirii politice, chiar şi după ce rădăcinile experienței din care Platon şi-a extras conceptele fuseseră demult uitate. Pe lângă amestecul unic de profunzime şi de frumusețe, a cărui

forță era menită să poarte gândirea platoniciană de-a lungul secolelor, motivul longevității acestei părți mai precise a operei filosofului este acela că Platon a consolidat înlocuirea acțiunii cu conducerea cu ajutorul unei interpretări încă şi mai convingătoare, exprimată în termeni de producere şi de fabricare. E fără îndoială adevărat – iar Platon, care împrumutase cuvântul cheie al filosofiei sale, termenul „Idee", din experiențele specifice domeniului fabricării, trebuie să fi fost primul care să fi observat – că împărțirea între a cunoaşte şi a face, atât de străină domeniului acțiunii, a cărei semnificație şi a cărei legitimitate sunt anihilate în clipa în care gândi rea şi acțiunea se separă, constituie experiența de fiecare zi din domeniul fabricării, ale cărei procese se împart în mod evident în două părți: mai întâi sesizarea imaginii sau a formei *(eidos)* viitorului produs, iar mai apoi organizarea mijloacelor şi începerea execuției.

Dorința de a înlocui acțiunea cu producerea pentru a conferi astfel domeniului treburilor omeneşti trăinicia proprie lucrării şi fabricării, devine cât se poate de clară acolo unde ea atinge miezul însuşi al filosofiei platoniciene, în doctrina Ideilor. Când nu se ocupă de filosofia politică (precum în *Banchetul* sau în alte locuri), Platon descrie Ideile drept ceva „cât se poate de strălucitor" *(ekphanestaton)* şi deci ca variante ale frumosului. Numai în *Republica,* Ideile sunt transformate în criterii, în etaloane de măsură şi în reguli de conduită, care sunt toate variante sau derivate ale Ideii de „bine" în sensul grecesc al cuvântului, însemnând, cu alte cuvinte, „ceea ce e bun pentru", caracterul potrivit.{307} Această transformare era necesară pentru folosirea doctrinei Ideilor în politică – şi tot într-un scop în primul rând politic, cel de a elimina caracterul fragil din treburile omeneşti, a socotit Platon că trebuie să proclame binele, iar nu frumosul drept Idee supremă. Însă Ideea de bine nu este Ideea supremă a filosofului, care doreşte să contemple adevărata esență a Ființei şi care părăseşte de aceea peştera întunecată a treburilor omeneşti pentru cerul luminos al Ideilor; chiar şi în

Republica, filosoful este încă definit ca iubitor al frumuseții, nu al bunătății. Binele este Ideea cea mai înaltă a filosofului-*rege,* care doreşte să fie conducătorul treburilor omeneşti, deoarece se vede nevoit să îşi petreacă viața printre oameni şi nu poate rămâne pentru totdeauna sub cerul Ideilor. Abia când se întoarce în peştera întunecată a treburilor omeneşti, spre a trăi din nou alături de semenii săi, filosoful are nevoie, pentru a călăuzi, de Idei ca de nişte criterii şi reguli cu ajutorul cărora să măsoare şi sub care să subsumeze mulțimea variată a faptelor şi a cuvintelor omeneşti cu aceeaşi certitudine absolută, „obiectivă", cu care meşteşugarul se poate călăuzi în fabricarea – iar nespecialistul în judecarea – paturilor individuale folosindu-se şi unul, şi celălalt de modelul neclintit, omniprezent al „Ideii" de pat în general.{308}

Din punct de vedere tehnic, cel mai mare avantaj al acestei transformări şi-utilizări a doctrinei Ideilor în domeniul politic stă în eliminarea elementului personal din noțiunea platoniciană de guvernare ideală. Platon şti a foarte bine că analogiile sale favorite împrumutate din viața domestică, precum relația stăpân-sclav sau păstor-turmă, arcere de la conducătorul oamenilor o calitate aproape divină, care să îl deosebească de supuşii săi tot atât de clar pe cât se deosebesc sclavii de stăpân sau oile de păstor.{309} Dimpotrivă, conceperea spațiului public după imaginea obiectului fabricat nu cerea decât obişnuita măiestrie, o experiență în arta politicii la fel ca în toate celelalte arte, în care factorul constrângător nu este persoana artistului ori a meşteşugarului, ci obiectul impersonal al artei sau al meşteşugului acestuia. În *Republica,* filosoful-rege aplică Ideile aşa cum meşteşugarul îşi aplică regulile şi criteriile; el îşi „produce" Cetatea aşa cum sculptorul produce o statuie{310}; iar în ultima lucrare platoniciană aceleaşi Idei devin chiar legi care nu trebuie decât executate.{311}

În acest context, apariția unui sistem politic utopic, pe care cineva care stăpâneşte tehnicile treburilor omeneşti l-ar putea

construi în conformitate cu un model, devine ceva aproape de la sine înțeles; Platon, primul care a conceput un plan de fabricare a corpurilor politice, a rămas sursa de inspirație a tuturor utopiilor ulterioare. Şi, cu toate că niciuna dintre aceste utopii nu a ajuns vreodată să joace un rol notabil în istorie – căci, în cele câteva caz un în care s-au realizat, sistemele utopice au cedat rapid sub greutatea realității, nu atât de mult a realității circumstanțelor externe, cât a realității raporturilor umane concrete pe care nu le-au putut controla –, ele s-au numărat printre cele mai eficiente mijloace de conservare şi de dezvoltare a unei tradiții a gândirii politice în care, în mod conştient sau inconştient, conceptul de acțiune a fost interpretat în termeni de producere şi de fabricare.

Există totuşi un lucru demn de atenție în evoluția acestei tradiții. Este adevărat că violența, tară de care nicio fabricare nu ar fi putut avea loc vreodată, a jucat întotdeauna un rol important în gândirea politică şi în sistemele politice întemeiate pe o interpretare a acțiunii în termeni de fabricare; însă, până în epoca modernă, elementul acesta de violență a rămas strict instrumental, un mijloc ce avea nevoie de un scop care să îl îndreptățească şi să îl limiteze, astfel că glorificarea violenței ca atare lipseşte cu desăvârşire din tradiția gândirii politice anterioare epocii moderne. În linii mari, o asemenea glorificare era imposibilă câtă vreme contemplația şi rațiunea erau socotite drept cele mai înalte facultăți ale omului, deoarece, în această ipoteză, toate componentele unei *vita activa,* fabricarea nu mai puțin decât acțiunea, nemaivorbind de muncă, rămâneau ele însele secundare şi instrumentale, în domeniul mai restrâns al teoriei politice, rezultatul a fost că noțiunea de guvernare şi chestiunile conexe ale legitimității şi ale justei autorități au jucat un rol cu mult mai hotărâtor decât înțelegerea şi interpretările acțiunii înseşi. Abia convingerea epocii moderne că omul poate cunoaşte doar ceea ce fabrică, că facultățile sale aşa-zis superioare depind de fabricare şi că, prin urmare,

el este în primul rând *homo faber,* iar nu *animal rationale,* a repus în lumină violența inerentă de multă vreme tuturor interpretărilor domeniului treburilor omeneşti ca sferă a fabricării. Faptul acesta a fost cu deosebire izbitor în seria de revoluții, caracteristice epocii moderne, care – cu excepția Revoluției Americane – au scos cu toate la lumină aceeaşi combinație de vechi entuziasm roman pentru întemeierea unui nou corp politic şi glorificare a violenței ca unic mijloc de a-l „produce". Dictonul lui Marx, potrivit căruia „violența este moaşa oricărei societăți vechi, ce poartă în pântece o societate nouă", adică a oricărei schimbări în istorie şi în politică{312}, nu face decât să rezume convingerea întregii epoci moderne şi să extragă consecințele din credința sa cea mai adâncă, după care istoria este „produsă" de oameni aşa cum natura este „produsă" de Dumnezeu.

Cât de persistentă şi de reuşită a fost transformarea acțiunii într-un mod al fabricării o dovedeşte lesne întreaga terminologie a teoriei şi a gândirii politice; de fapt, a devenit aproape cu neputință să discutăm despre aceste chestiuni fără a recurge la categoriile de mijloc şi de scop şi fără a gândi în termeni de instrumentalitate. Poate chiar mai convingătoare este unanimitatea cu care unele proverbe populare din toate limbile moderne ne învață că „cine vrea un scop, trebuie să vrea şi mijloacele" şi că „nu poți face omletă fără să spargi ouăle". Suntem pesemne prima generație care a devenit pe deplin conştientă de consecințele criminale inerente unui mod de a gândi care constrânge individul să admită că toate mijloacele, cu condiția să fie eficiente, sunt permise şi îndreptățite să urmărească ceva definit ca scop. Totuşi, ca să evităm aceste cărări bătătorite ale gândirii, nu ajunge să adăugăm câteva amendamente, spunând, de exemplu, că nu toate mijloacele sunt permise sau că, în anumite circumstanțe, mijloacele pot fi mai importante decât scopurile; asemenea amendamente fie acceptă ca pe ceva de la sine înțeles un sistem moral care, aşa cum îndemnurile însele o demonstrează, cu greu poate fi acceptat ca atare, fie

sunt zădărnicite chiar de limbajul şi de analogiile pe care le folosesc. Căci a vorbi despre scopuri care nu justifică toate mijloacele înseamnă a vorbi în paradoxuri, definiția unui scop fiind tocmai justificarea mijloacelor; iar paradoxurile trădează întotdeauna dileme, pe care nu le rezolvă şi, prin urmare, nu sunt niciodată convingătoare. Câtă vreme credem că în domeniul politic avem de-a face cu scopuri şi cu mijloace, nu vom fi în stare să împiedicăm pe nimeni să folosească toate mijloacele pentru a-şi urmări scopurile declarate.

Înlocuirea acțiunii cu fabricarea, însoțită în paralel de decăderea politicii la statutul de mijloc prin care se atinge un scop aşa-zis „mai înalt" – în Antichitate protejarea în general a oamenilor buni împotriva celor răi şi, în particular, siguranța filosofului{313}, în Evul Mediu mântuirea sufletelor, în epoca modernă productivitatea şi progresul societății – e la fel de veche ca tradiția filosofiei politice. Este adevărat că numai epoca modernă a definit omul în primul rând ca *homo faber,* creator de unelte şi producător de obiecte, şi că numai ea, prin urmare, a putut depăşi disprețul şi suspiciunea, adânc înrădăcinate, cu care tradiția a privit întreaga sferă a fabricării. Totuşi, aceeaşi tradiție, în măsura în care se întorsese şi ea împotriva acțiunii – mai puțin fățiş, fără îndoială, însă nu mai puțin eficient – fusese silită să interpreteze acțiunea în termeni de fabricare, şi astfel, în ciuda disprețului şi a suspiciunii sale, a introdus în filosofia politică anumite tendințe şi modele de gândire în care epoca modernă putea găsi un sprijin. În această privință, epoca modernă nu a răsturnat tradiția, ci mai curând a eliberat-o de „prejudecățile" care o împiedicaseră să declare deschis că lucrarea meşteşugarului trebuie plasată pe o poziție mai înaltă decât opiniile şi faptele „nefolositoare" care alcătuiesc domeniul treburilor omeneşti. Important este că Platon şi, într-o mai mică măsură, Aristotel, care nu îi socoteau pe meşteşugari vrednici nici chiar de drepturi cetățeneşti depline, au fost primii care au propus tratarea chestiunilor politice şi conducerea corpurilor politice în maniera fabricării.

Această aparentă contradicție arată limpede adâncimea dilemelor autentice ce decurg cu necesitate din facultatea umană a acțiunii şi forța ispitei de a-i elimina riscurile şi pericolele introducând în rețeaua relațiilor umane categoriile, cu mult mai sigure şi mai solide, proprii activităților prin care noi înfruntăm natura şi construim lumea artificialului uman.

32.
Acțiunea ca proces

Instrumentalizarea acțiunii şi decăderea politicii la statutul de mijloc pus în slujba a altceva nu au reuşit fireşte niciodată să elimine cu adevărat acțiunea, să o împiedice să fie una dintre experiențele umane fundamentale ori să distrugă cu desăvârşire domeniul treburilor omeneşti. Am văzut mai devreme că, în lumea noastră, aparenta eliminare a muncii, ca efort dureros de care este legată orice viață umană, a avut înainte de toate drept consecință faptul că lucrul se realizează acum în maniera muncii şi că produsele lucrului, obiectele de întrebuințare, sunt consumate ca şi cum ar fi simple bunuri de consum. În chip asemănător, încercarea de a elimina acțiunea din pricina nesiguranței ei şi de a salva treburile omeneşti de fragilitatea lor, tratându-le ca şi când ar fi sau ar putea deveni produsele planificate ale fabricării omeneşti, a dus în primul rând la orientarea capacității omeneşti de acțiune, de inițiere a unor procese noi şi spontane care, în lipsa oamenilor, nu s-ar petrece niciodată, către o atitudine față de natură care, până în ultima fază a epocii moderne, a însemnat explorarea legilor naturale şi fabricarea de obiecte folosind materiale naturale. În ce măsură am început să acționăm în natură, în sensul literal al termenului, se vede poate cel mai bine din remarca întâmplătoare făcută de

curând de un om de ştiinţă, care sugera cât se poate de serios că „cercetarea fundamentală are loc atunci când eu fac ceva ce nu ştiu că fac”{314}.

Acest lucru a început destul de inofensiv odată cu experimentele în care oamenii nu s-au mai mulţumit să observe, să înregistreze şi să contemple ceea ce natura era dispusă să ofere prin propria apariţie, ci au început să prescrie condiţii şi să provoace procese naturale. Transformându-se apoi într-o abilitate mereu crescândă de a descătuşa procese elementare, care, fără amestecul oamenilor, ar fi rămas în stare latentă şi poate nu ar fi avut loc niciodată, faptul acesta a dus, în cele din urmă, la o adevărată artă de a „fabrica” natură, adică de a crea procese „naturale” care, în lipsa oamenilor, nu ar exista defel şi pe care natura terestră pare neputincioasă să le realizeze singură, cu toate că procese asemănătoare sau identice se pot întâlni cu uşurinţă în universul din jurul Pământului. Prin introducerea experimentului, în cadrul căruia am prescris proceselor naturale condiţii concepute de om şi prin intermediul căruia le-am forţat să intre în tipare făcute de om, am învăţat în cele din urmă cum să „reproducem procesul care se desfăşoară în Soare”, adică să obţinem din procesele naturale de pe pământ acele energii care, în lipsa noastră, se desfăşoară numai în univers.

Faptul însuşi că ştiinţele naturii au devenit exclusiv ştiinţe ale procesului şi, în ultima lor etapă, ştiinţe ale „proceselor fără întoarcere”, procese potenţial ireversibile, iremediabile, arată limpede că, oricare ar fi puterea cerebrală necesară pentru a le declanşa, adevărata capacitate umană care stă în spatele lor, singura care poate provoca o asemenea situaţie, nu este o facultate „teoretică”, contemplaţia sau raţiunea, ci aptitudinea umană de a acţiona – de a declanşa procese noi, fără precedent, al căror rezultat rămâne nesigur şi imprevizibil, indiferent că procesele se desfăşoară în domeniul uman sau în cel natural.

În această formă a acţiunii – extrem de importantă pentru

epoca modernă, atât pentru enorma creştere a capacităţilor umane, cât şi pentru concepţia şi conştiinţa, amândouă fără precedent, privind istoria – sunt declanşate procese al căror rezultat este imprevizibil, astfel încât nesiguranţa mai curând decât fragilitatea devine trăsătura fundamentală a treburilor omeneşti. Această proprietate a acţiunii scăpase atenţiei Antichităţii, în general vorbind, şi, ca să nu spunem mai mult, nu găsise defel o expresie potrivită în filosofia antică, căreia conceptul însuşi de istorie, aşa cum îl cunoaştem noi, îi era cu totul străin. Conceptul central al celor două ştiinţe cu totul noi ale epocii moderne, ştiinţa naturii şi, în egală măsură, ştiinţa istoriei, este cel de proces, iar experienţa umană propriu-zisă care îi stă la bază este acţiunea. Doar pentru că suntem capabili să acţionăm, să declanşăm propriile noastre procese, putem concepe atât natura, cât şi istoria ca sisteme de procese. Este adevărat că această trăsătură a gândirii moderne s-a făcut remarcată mai întâi în ştiinţa istoriei, care, începând de la Vico, a fost în mod conştient prezentată ca o „ştiinţă nouă", în timp ce ştiinţele naturii au avut nevoie de câteva secole până să fie obligate chiar de rezultatele realizărilor lor triumfale să schimbe un cadru conceptual perimat cu un vocabular care se aseamănă izbitor de mult cu cel folosit în ştiinţele istorice.

Oricum ar fi, fragilitatea apare drept trăsătura principală a treburilor omeneşti numai în anumite circumstanţe istorice. Grecii măsurau aceste circumstanţe prin contrast cu prezenţa permanentă sau cu reîntoarcerea veşnică a tuturor realităţilor naturale, iar grija lor de căpătâi era să se măsoare cu – şi să devină demni de – o nemurire, care îi înconjoară pe oameni, însă pe care muritorii nu o posedă. Oamenilor care nu sunt stăpâniţi de această grijă pentru nemurire, domeniul treburilor omeneşti le va scoate fără îndoială la iveală un aspect cu totul diferit, chiar întrucâtva contradictoriu, şi anume o extraordinară flexibilitate, a cărei forţă de persistenţă şi de continuitate în timp este cu mult superioară durabilităţii stabile a lumii solide a obiectelor. Cu toate că

oamenii au fost întotdeauna capabili să distrugă tot ceea ce era produs de mâinile omeneşti, iar astăzi au devenit capabili chiar de distrugerea potențială a ceea ce nu omul a făcut – Pământul şi natura terestră –, ei nu au fost şi nu vor fi nicicând în stare să anuleze sau măcar să controleze într-o manieră sigură vreunul dintre procesele pe care le declanşează prin acțiune. Nici chiar uitarea şi confuzia, care pot ascunde atât de bine originea şi responsabilitatea fiecărei fapte în parte, nu sunt în măsură să anuleze o faptă ori să îi preîntâmpine consecințele. Iar această neputință de a anula ceea ce s-a făcut este însoțită de o neputință aproape egală de a prevedea urmările oricărei fapte sau chiar de a-i cunoaşte temeinic motivele.{315}

Dacă forța procesului de producție se absoarbe şi se consumă în întregime în produsul finit, forța procesului acțiunii nu se epuizează niciodată într-o singură faptă, ci, din contră, poate spori pe măsură ce consecințele sale se înmulțesc; ceea ce dăinuie în domeniul treburilor omeneşti sunt aceste procese, iar durabilitatea lor este tot atât de nelimitată, de independentă de perisabilitatea materialului şi de mortalitatea oamenilor ca şi durabilitatea umanității înseşi. Motivul pentru care noi nu suntem niciodată capabili să prezicem cu certitudine urmarea şi sfârşitul unei acțiuni e pur şi simplu acela că acțiunea nu are sfârşit. Procesul unei singure fapte poate literalmente dura de-a lungul timpului până ce umanitatea însăşi se va fi sfârşit.

Uriaşa capacitate de a dura, superioară tuturor celorlalte produse făcute de om, pe care faptele o posedă, ar putea fi un prilej de mândrie, dacă oamenii ar fi în stare să îi poarte povara, povara ireversibilului şi a neprevăzutului, din care procesul acțiunii îşi trage întreaga forță. Că aşa ceva e cu neputință, oamenii au ştiut-o dintotdeauna. Ei au ştiut că cel ce acționează nu ştie niciodată întru totul ce face, că se face mereu „vinovat” de consecințe pe care nu le-a dorit şi nici măcar nu le-a prevăzut vreodată, că oricât de dezastruoase şi de neaşteptate ar fi urmările faptei sale, el nu o poate câtuşi

de puțin chema înapoi, că procesul pe care îl declanşează nu se consumă niciodată fără echivoc într-o singură faptă sau într-un singur eveniment şi ca sensul însuşi al procesului nu i se dezvăluie nicicând agentului, ci doar privirii retrospective a istoricului care nu acționează. Toate acestea reprezintă suficiente motive pentru a întoarce spatele cu deznădejde domeniului treburilor omeneşti şi pentru a privi cu dispreț capacitatea umană de a fi liber, care, producând rețeaua de relații umane, pare să îl prindă în mrejele sale într-o asemenea măsură pe cel ce o produce, încât acesta pare mai mult victima decât autorul şi făptuitorul a ceea ce a făcut. Niciunde, altfel spus, nici în muncă, supusă necesităților vieții, nici în fabricare, dependentă de materialul dat, omul nu pare să fie mai puțin liber decât printre acele facultăți a căror esență însăşi este libertatea şi decât în acel domeniu a cărui existență nu i se datorează decât omului.

Iată, aşadar, ceva ce corespunde cu marea tradiție a gândirii occidentale: a acuza libertatea că ademeneşte omul în capcana necesității, a condamna acțiunea, inițierea spontană a ceva nou, pentru că efectele ei se prind într-o rețea de relații predeterminată, antrenându-l de fiecare dată împreună cu ele pe agentul care pare să îşi piardă libertatea în chiar clipa când se foloseşte de ea. Singura formă de a scăpa de acest tip de libertate pare să stea în inacțiune, în abținerea de la întregul domeniu al treburilor omeneşti, ca unic mijloc de ocrotire a suveranității şi a integrității individului ca persoană. Dacă lăsăm la o parte consecințele dezastruoase ale unor asemenea recomandări (care s-au întrupat într-un sistem coerent de conduită umană doar în stoicism), greşeala lor fundamentală pare să stea în acea identificare a suveranității cu libertatea, care a fost întotdeauna socotită drept ceva de la sine înțeles atât de gândirea politică, cât şi de cea filosofică. Dacă ar fi adevărat că suveranitatea şi libertatea coincid, atunci într-adevăr niciun om nu ar putea fi liber, deoarece suveranitatea, ideal de autosuficiență şi de stăpânire fermă, este incompatibilă cu însăşi condiția

pluralității. Niciun om nu poate fi suveran, căci pământul nu e locuit de un singur om, ci de oameni – şi nu, aşa cum susține tradiția de la Platon încoace, din cauza vigorii limitate a omului, care îl face dependent de sprijinul altora. Toate recomandările pe care tradiția le are de oferit pentru a depăşi condiția ne-suveranității şi a dobândi integritatea de neclintita persoanei umane echivalează cu o compensație pentru „slăbiciunea" intrinsecă pluralității. Totuşi, presupunând că aceste recomandări ar fi urmate, iar încercarea de a depăşi consecințele pluralității ar fi încununată de succes, rezultatul nu ar consta atât de mult în dominarea suverană a sinelui, cât în dominarea arbitrară a celorlalți, sau, precum în stoicism, în înlocuirea lumii reale cu o lume imaginară, unde pur şi simplu aceşti ceilalți nu armai exista.

Cu alte cuvinte, chestiunea pusă aici în discuție nu priveşte vigoarea sau slăbiciunea în sensul autosuficienței. În sistemele politeiste, bunăoară, nici chiar un zeu, oricât de puternic, nu poate fi suveran; doar pornind de la ipoteza existenței unui singur zeu („Unul este unic şi cu desăvârşire singur şi mereu va fi aşa"), suveranitatea şi libertatea pot coincide. În toate celelalte circumstanțe, suveranitatea e posibilă numai în imaginație şi cu prețul realității. Aşa cum epicurismul se întemeiază pe iluzia fericirii celui ars de viu în taurul faleric{316}, tot astfel stoicismul se sprijină pe iluzia libertății sclavului. Ambele iluzii atestă puterea psihologică a imaginației, o putere ce nu se poate exercita însă decât atâta timp cât realitatea lumii şi a celor vii, în care individul este şi apare fie fericit, fie nefericit, fie om liber, fie sclav, e înlăturată într-o asemenea măsură, încât lumea şi cei vii nu mai sunt acceptați nici măcar ca spectatori la spectacolul amăgirii de sine.

Dacă privim libertatea cu ochii tradiției, identificând-o cu suveranitatea, prezența în acelaşi timp a libertății şi a ne-suveranității, a capacității de a începe ceva nou şi a incapacității de a controla ori măcar de a prevedea urmările

celor începute pare aproape să ne constrângă să conchidem că existența umană este absurdă.{317} Ținând seamă de realitatea umană şi de fenomenele ei atât de evidente, este într-adevăr tot atât de fals să se nege libertatea umană de a acționa sub pretextul că agentul nu rămâne niciodată stăpânul faptelor sale, pe cât este de greşit să se susțină că suveranitatea omenească e posibilă datorită faptului incontestabil al libertății umane.{318} Se pune atunci întrebarea dacă concepția noastră, după care libertatea şi ne-suveranitatea se exclud reciproc nu este cumva contrazisă de realitate, sau, altfel spus, dacă nu cumva capacitatea de acțiune nu ascunde în sine anumite potențialități care îi permit să supraviețuiască neputinței pe care o implică ne-suveranitatea.

33.
Ireversibilul şi puterea dea ierta

Am văzut că *animal laborans* nu poate fi răscumpărat din situația de prizonier al ciclului perpetuu al procesului vieții, supus mereu necesității muncii şi a consumului, decât prin mobilizarea unei alte facultăți umane, cea de a crea, de a fabrica şi de a produce a lui *homo faber,* cel care, în calitate de creator de unelte, nu numai că uşurează suferința şi necazul muncii, ci, în plus, edifică o lume a durabilității. Răscumpărarea vieții întreținute prin muncă vine din apartenența la lume, întreținută prin fabricare. Am văzut, apoi, că *homo faber* nu poate fi eliberat de condiția lipsei de sens, a „devalorizării tuturor valorilor" şi a neputinței de a descoperi criterii legitime într-o lume determinată de categoriile de mijloc şi de scop, decât prin facultățile complementare ale acțiunii şi vorbirii, care produc povestiri

pline de semnificație la fel de natural pe cât fabricarea produce obiecte de întrebuințare. Dacă nu s-ar plasa în afara considerațiilor de față, la aceste cazuri s-ar putea adăuga şi situația gândirii; căci gândirea este şi ea incapabilă să se „gândească pe sine" în afara situațiilor pe care ea însăşi le generează. În fiecare din aceste cazuri, omul – omul *qua animal laborans, qua homo faber, qua* gânditor – este salvat de ceva cu totul diferit; ceva ce vine din afară – fireşte, nu din afara omului, ci din afara fiecăreia din activitățile respective. Dacă este totodată o ființă care cunoaşte o lume şi o locuieşte – acest fapt e, din punctul de vedere al lui *animal laborans,* o minune; dacă semnificația are un loc în această lume – acest fapt e, din punctul de vedere al lui *homo faber,* o minune, o revelație a divinității.

Cazul acțiunii şi al neajunsurilor sale este cu totul diferit. Aici, leacul împotriva ireversibilului şi a neprevăzutului procesului declanşat prin acțiune nu vine dintr-o altă facultate, eventual superioară, ci ține de posibilitățile acțiunii înseşi. Posibila eliberare de condiția ireversibilului – a neputinței de a şterge ceea ce s-a făcut, cu toate că autorul nu ştia şi nu ar fi putut şti ce face – o aduce facultatea iertării. Leacul pentru neprevăzut, pentru nesiguranța haotică viitorului e cuprins în capacitatea de a face şi de a ține promisiuni. Cele două posibilități formează un tot, în măsura în care una dintre ele, iertarea, serveşte la ştergerea faptelor trecutului, ale cărui „păcate" atârnă precum sabia lui Damocles deasupra fiecărei noi generații, iar cealaltă, legarea prin promisiune, serveşte la stabilirea, în oceanul de nesiguranță care este prin definiție viitorul, a unor insule de certitudine fără de care nici chiar continuitatea, nemaivorbind de durabilitatea de orice fel, nu ar fi posibilă în relațiile dintre oameni.

Dacă nu am fi iertați, eliberați de consecințele faptelor noastre, capacitatea noastră de a acționa s-ar restrânge, aşa zicând, la o singură faptă din care nu ne-am putea nicicând reveni; am rămâne pentru totdeauna victimele urmărilor ei, la

fel ca ucenicul vrăjitor căruia îi lipsea formula magică cu care să rupă vraja. Dacă nu am fi legaţi de îndeplinirea promisiunilor, nu am fi niciodată în stare să ne păstrăm identitatea; am fi condamnaţi să rătăcim neajutoraţi şi dezorientaţi, fiecare prin întunericul inimii sale solitare, prinşi în contradicţiile şi în echivocurile ei – un întuneric pe care numai lumina revărsată asupra domeniului public de prezenţa altora, care confirmă identitatea dintre cel ce face promisiunea şi cel ce o îndeplineşte, îl poate risipi. Ambele facultăţi depind, aşadar, de pluralitate, de prezenţa şi de acţiunea altora, căci nimeni nu se poate ierta pe sine însuşi şi nimeni nu se poate simţi legat de o promisiune făcută doar sieşi; iertarea şi promisiunea puse în scenă în singurătate sau în izolare rămân lipsite de realitate şi nu au altă semnificaţie decât aceea de rol pe care individul îl joacă pentru sine.

Întrucât aceste facultăţi sunt atât de strâns legate de condiţia umană a pluralităţii, rolul lor în politică presupune o serie de principii directoare diametral opuse normelor „morale” care derivă din noţiunea platoniciană de guvernare. Căci, la Platon, guvernarea, a cărei legitimitate se întemeia pe stăpânirea sinelui, îşi extrage principiile directoare – cele care, în acelaşi timp, justifică şi limitează puterea asupra altora – dintr-o relaţie stabilită între mine şi mine însumi, astfel că binele şi răul relaţiilor cu ceilalţi sunt determinate de atitudinile faţă de propriul sine, până ce întregul domeniu public ajunge să fie conceput după imaginea „omului în mare”, a ordinii juste dintre capacităţile individuale ale minţii, sufletului şi corpului omului. Pe de altă parte, codul moral, dedus din capacitatea de a ierta şi din cea de a face promisiuni, se întemeiază pe experienţe pe care nimeni nu le-ar putea avea vreodată cu sine însuşi şi care, din contră, se bazează în întregime pe prezenţa altora. Şi, întocmai după cum gradul şi modurile stăpânirii de sine îndreptăţesc şi determină stăpânirea asupra altora – cum se conduce pe sine îi va conduce pe alţii –, tot astfel gradul şi modurile în care este iertat şi i se fac promisiuni determină gradul şi modurile

în care individul se poate ierta pe sine şi îşi poate respecta promisiunile care îl privesc numai pe el.

Deoarece remediile împotriva forței uriaşe şi a flexibilității proprii proceselor acțiunii nu pot funcționa decât sub condiția pluralității, e cât se poate de periculos să se folosească această facultate altundeva decât în domeniul treburilor omeneşti. Ştiințele naturii şi tehnologia modernă, care nu mai respectă, nu mai imită şi nu îşi mai procură materialul din procesele naturii, ci par de fapt să acționeze în natură, par, în mod asemănător, să fi introdus ireversibilul şi neprevăzutul omenesc în domeniul natural, acolo unde nu se găseşte niciun leac care să şteargă ceea ce s-a făcut. Tot astfel, se pare că unul dintre marile pericolele ce pândesc acțiunea realizată în maniera fabricării şi în interiorul cadrului categorial de mijloace şi de scopuri constă în auto-privarea concomitentă de remediile proprii acțiunii, astfel că individului nu i se cere numai *să facă* ceva cu mijloacele violenței impuse de orice proces de fabricare, ci şi *să desfacă* ceea ce a făcut, aşa cum elimină, prin mijloacele distrugerii, un obiect nereuşit. Nimic nu se arată mai clar în aceste încercări decât măreția puterii umane, al cărei izvor se află în capacitatea de a acționa şi care, fără remediile proprii acțiunii, începe inevitabil să strivească şi să distrugă nu omul însuşi, ci condițiile în care viața i-a fost dată.

Cel ce a descoperit menirea iertării în domeniul treburilor omeneşti a fost Iisus din Nazaret. Faptul că el a făcut această descoperire într-un context religios şi că a formulat-o într-un limbaj religios nu e un motiv pentru a o lua mai puțin în serios într-un sens absolut laic. Tradiția gândirii noastre politice a fost prin natura ei (din motive pe care nu le putem analiza aici) extrem de selectivă, lăsând în afara sistemului de concepte o mare varietate de experiențe politice autentice, printre care nu trebuie să fim surprinşi să descoperim unele într-adevăr fundamentale. Anumite trăsături ale învățăturii lui Iisus din Nazaret, care nu sunt în primul rând legate de mesajul religios creştin, ci îşi au obârşia în experiențele micii

comunități strâns legate a ucenicilor lui, înclinată să înfrunte autoritățile publice din Israel, fac parte fără îndoială dintre ele, chiar dacă ele au fost neglijate din cauza pretinsei lor naturi exclusiv religioase. Singurul indiciu rudimentar al înțelegerii faptului că iertarea poate fi corectivul necesar pentru inevitabilele prejudicii ce decurg din acțiune poate fi văzut în principiul roman de a-l cruța pe cel învins *(parcere subiectis)* – o înțelepciune cu totul necunoscută grecilor – sau în dreptul de a comuta pedeapsa cu moartea, probabil şi el tot de origine romană, care este o prerogativă a aproape tuturor şefilor de stat din Occident.

Hotărâtor în contextul nostru este faptul că, împotriva „cărturarilor şi a fariseilor", Iisus susține, mai întâi, că nu doar Dumnezeu are puterea de a ierta{319} şi, apoi, că această putere nu vine de la Dumnezeu – ca şi când nu oamenii, ci Dumnezeu ar ierta prin intermediul ființelor umane –, ci, dimpotrivă, trebuie pusă în mişcare între ei de oameni, înainte de a putea spera să fie iertați şi de Dumnezeu. Cuvintele lui Iisus sunt chiar mai radicale. În Evanghelie, omul nu este chemat să ierte, fiindcă Dumnezeu este cel care iartă, iar el trebuie să facă „la fel", ci, „dacă fiecare din voi iartă din toată inima", „la fel" va face şi Dumnezeu.{320} Motivul stăruinței asupra datoriei de a ierta este fără doar şi poate acela că „ei nu ştiu ce fac", iar această datorie nu priveşte cazurile extreme ale crimei şi ale răutății voite, căci atunci nu ar mai fi fost necesar să se dea învățătura: „şi chiar dacă păcătuieşte împotriva ta de şapte ori pe zi şi de şapte ori pe zi se întoarce la tine şi zice: «îmi pare rău!» – să-l ierți".{321} Crima şi răul voite sunt rare, poate chiar mai rare decât faptele bune; potrivit lui Iisus, de ele se va ocupa Dumnezeu la judecata de Apoi, care nu joacă niciun rol în viața de pe pământ şi nu se defineşte prin iertare, ci prin răsplată dreaptă *(apodounai)*.{322} Greşeala este însă ceva cotidian, ce ține de însăşi natura acțiunii, care stabileşte în permanență noi legături în cadrul unei rețele de relații şi are nevoie de iertare şi de eliberare pentru ca viața să poată continua,

dezlegându-i în mod constant pe oameni de ceea ce au făcut fără să ştie.{323} Oamenii pot rămâne agenți liberi numai prin această constantă eliberare reciprocă de ceea ce fac şi pot primi o putere atât de mare precum aceea de a începe ceva nou numai datorită permanentei disponibilități de a se răzgândi şi de a o lua de la capăt.

În această privință, iertarea este tocmai opusul răzbunării, care acționează sub forma re-acției împotriva unei prime greşeli şi prin care, departe de a se pune capăt consecințelor primului delict, toată lumea rămâne prinsă în proces, ceea ce îi îngăduie reacției în lanț conținute în fiecare acțiune să îşi urmeze nestingherită cursul. Spre deosebire de răzbunare, care este reacția naturală, automată la greşeală şi care, din cauza ireversibilității procesului acțiunii, poate fi prevăzută, ba chiar calculată, actul iertării nu poate fi niciodată prezis; el este singura reacție care acționează în chip neaşteptat, păstrând astfel, cu toate că este o reacție, ceva din caracterul originar al acțiunii. Iertarea, altfel spus, este singura reacție care nu re-acționează pur şi simplu, ci acționează într-un chip nou şi neaşteptat, necondiționată de actul care a provocat-o, şi de aceea, eliberându-i de consecințele lui şi pe cel ce iartă, şi pe cel ce este iertat. Libertatea cuprinsă în învățăturile lui Iisus despre iertare este libertatea față de răzbunarea care îi închide atât pe cel ce o săvârşeşte, cât şi pe cel ce o suferă în automatismul implacabil al procesului acțiunii care nu pretinde niciodată de la sine o încheiere.

Alternativa la iertare, însă nicidecum opusul ei, este pedeapsa, şi ambele au în comun faptul că încearcă să pună capăt unei situații care, fără intervenție, ar putea continua la nesfârşit. lată de ce este cât se poate de semnificativ, întrucât este un element cu adevărat constitutiv în domeniul treburilor omeneşti, faptul că oamenii sunt incapabili să ierte ceea ce nu pot pedepsi şi sunt incapabili să pedepsească ceea ce s-a dovedit a fi de neiertat. Acesta e adevăratul semn distinctiv al delictelor pe care, de la Kant încoace, le numim „răul radical” şi despre a căror natură ştim atât de puțin chiar şi noi, cei

care am fost expuşi uneia dintre rarele lor izbucniri pe scena publică. Tot ce ştim este că nu putem nici să pedepsim, nici să iertăm asemenea delicte şi că, prin urmare, ele depăşesc domeniul treburilor omeneşti şi posibilitățile puterii umane, distrugându-le într-un chip radical pe amândouă pretutindeni unde îşi fac apariția. Într-un asemenea caz, în care fapta însăşi ne deposedează de orice putere, nu putem într-adevăr decât să repetăm împreună cu Iisus: „Ar fi mai de folos pentru el să i se lege o piatră de moară de gât şi să fie aruncat în mare".

Poate că argumentul cel mai convingător că între iertare şi acțiune există o legătură la fel de strânsă ca între distrugere şi fabricare vine din aceea că, în cazul iertării, ştergerea unei fapte pare să dea seama de acelaşi caracter revelator ca şi fapta însăşi. Iertarea şi relația pe care ea o stabileşte este întotdeauna ceva absolut personal (chiar dacă nu neapărat ceva individual sau privat), în care se iartă *ceea ce* s-a făcut de dragul lui *cine* a făcut. Acest lucru a fost şi el clar recunoscut de Iisus („Păcatele ei, care sunt multe, sunt iertate; căci a iubit mult. Dar cui i se iartă puțin, iubeşte puțin") şi constituie temeiul convingerii obişnuite după care numai iubirea are puterea să ierte. Căci iubirea, cu toate că este una dintre cele mai rare întâmplări din viața oamenilor{324}, are într-adevăr o neegalată putere de autodezvăluire şi o privire neasemuit de clară pentru dezvăluirea acelui *cine,* tocmai pentru că nu se arată interesată, mergând până la totala dispariție a lumii, de *ceea ce* persoana iubită poate fi, de calitățile şi neajunsurile ei, ca şi de realizările, nereuşitele şi abaterile sale. Iubirea, din cauza pasiunii sale, distruge acel spațiu intermediar care ne leagă şi ne separă pe unii de alții. Cât timp îi ține vraja, singurul care se poate strecura între doi iubiți este copilul, rodul iubirii înseşi. Copilul, acest între-ei de care iubiții sunt acum legați şi pe care îl au în comun, reprezintă lumea prin aceea că îi şi desparte; el este indiciul că cei doi vor introduce o nouă lume în lumea deja existentă.{325} Totul se petrece ca şi

când, mulțumită copilului, iubiții se întorc în lumea din care iubirea lor îi izgonise. Însă această nouă apartenență la lume, rezultat posibil şi singurul deznodământ fericit cu putință al unei poveşti de dragoste, este, într-un sens, sfârşitul iubirii, care trebuie fie să pună încă o dată stăpânire pe parteneri, fie să se transforme într-un alt mod de conviețuire. Iubirea este, prin însăşi natura ei, lipsită de lume, şi mai curând din acest motiv decât din pricina rarității sale este ea nu doar apolitică, ci antipolitică, poate cea mai puternică dintre toate forțele antipolitice omeneşti.

De aceea, dacă ar fi adevărat, aşa cum a crezut creştinismul, că numai iubirea poate ierta, întrucât numai ea este pe deplin receptivă la acel *cine* al individului, mergând până la a fi întotdeauna gata să îi ierte orice va fi făcut, iertarea ar trebui să rămână cu totul în afara considerațiilor noastre. Cu toate acestea, ceea ce este iubirea în sfera strict circumscrisă care îi e proprie, este respectul în domeniul mai largai treburilor omeneşti. Respectul, la fel ca termenul aristotelician *philia politikê,* desemnează un soi de „prietenie" lipsită de intimitate şi de apropiere; este considerația pentru persoană, arătată de la distanța pe care spațiul lumii o pune între noi, iar această considerație este independentă de calitățile pe care le putem admira sau de realizările pe care le putem prețui în cel mai înalt grad. Astfel, pierderea modernă a respectului sau, mai curând, convingerea că respectul este datorat doar în măsura în care admirăm sau stimăm, este un semn clar al depersonalizării crescânde a vieții publice şi sociale. În orice caz, respectul, întrucât priveşte exclusiv persoana, este absolut suficient pentru a face loc, de dragul persoanei, iertării faptei sale. Însă faptul că acelaşi *cine,* dezvăluit în acțiune şi în vorbire, rămâne de asemenea subiectul iertării, este motivul cel mai adânc pentru care nimeni nu se poate ierta pe sine însuşi; şi aici, ca şi în acțiune şi în vorbire în general, depindem de ceilalți, înaintea cărora ne înfățişăm, diferențiindu-ne într-un mod pe care noi înşine suntem incapabili să îl percepem. Închişi în noi înşine,

nu am fi nicicând în stare să ne iertăm nicio slăbiciune sau greşeală, deoarece ne-ar lipsi experiența persoanei de dragul căreia se poate ierta.

34.
Neprevăzutul şi puterea promisiunii

Spre deosebire de iertare, care – poate din cauza contextului ei religios, poate din cauza legăturii cu iubirea a însoțit descoperirea ei – a fost, socotită întotdeauna drept lipsită de realism şi de neacceptat în domeniul public, puterea de stabilizare proprie capacității de a face promisiuni a fost recunoscută pe tot parcursul tradiției noastre. Putem merge pe urmele ei până în sistemul juridic roman: inviolabilitatea înțelegerilor şi a tratatelor *(pacta sunt servanda);* sau îl putem socoti pe Avraam drept descoperitorul ei, bărbatul din Ur, a cărui întreagă poveste, aşa cum o istoriseşte Biblia, înfățişează o pornire atât de înflăcărată de a încheia legăminte, încât totul se petrece ca şi când el nu ar fi ieşit din țara lui decât pentru a încerca în pustietatea lumii puterea promisiunii reciproce, până când, în cele din urmă, Dumnezeu însuşi a acceptat să facă un Legământ cu el. În orice caz, marea varietate, de la romani încoace, a teoriilor contractului dovedeşte faptul că puterea de a face promisiuni a ocupat în cursul secolelor centrul gândirii politice.

Neprevăzutul pe care actul de a face promisiuni îl înlătură cel puțin în parte are o dublă natură: el apare în acelaşi timp din „întunericul inimii omeneşti", adică din nestatornicia fundamentală a oamenilor, care nu pot niciodată garanta astăzi cine vor fi mâine, şi din neputința de a prezice urmările unui act înfăptuit într-o comunitate de egali, unde fiecare posedă aceeaşi capacitate de a acționa. Neputința omului de a se bizui pe sine sau de a avea deplină încredere în sine (ceea ce este acelaşi lucru) este prețul pe care ființele omeneşti îl plătesc pentru libertate; iar neputința lor de a rămâne singurii

stăpâni ai faptelor lor, de a le cunoaşte urmările şi de a se bizui pe viitor este preţul pe care îl plătesc pentru pluralitate şi pentru realitate, pentru bucuria de a locui împreună cu alţii o lume a cărei realitate este asigurată pentru fiecare în parte de prezenţa tuturor.

Menirea capacităţii de a face promisiuni este de a stăpâni această dublă obscuritate a treburilor omeneşti şi constituie, ca atare, singura alternativă la un control întemeiat pe stăpânirea de sine şi pe guvernarea altora; ea corespunde întru totul unei libertăţi date în condiţia ne-suveranităţii. Pericolul şi avantajul ce se întâlnesc inevitabil în orice corp politic care se sprijină pe contracte şi pe tratate vin din faptul că, spre deosebire de sistemele întemeiate pe conducere şi pe suveranitate, ele lasă neschimbate neprevăzutul treburilor omeneşti şi nestatornicia oamenilor, folosindu-le, pentru a spune astfel, doar ca pe un mediu în care sunt aruncate câteva insule de previzibil şi în care sunt înălţate câteva jaloane de certitudine. În clipa în care promisiunile îşi pierd caracterul de insule sigure izolate într-un ocean de nesiguranţă, adică atunci când se abuzează de capacitatea de a promite pentru a acoperi întregul câmp al viitorului şi pentru a trasa o cărare sigură în toate direcţiile, promisiunile îşi pierd puterea de liant şi întreaga iniţiativă se întoarce împotriva ei înseşi.

Am vorbit mai devreme despre puterea care ia naştere atunci când oamenii se strâng laolaltă şi „acţionează de comun acord” şi care dispare de îndată ce se despart. Forţa care îi ţine împreună, diferită de spaţiul înfăţişării în care ei se adună şi de puterea care ţine în viaţă acest spaţiu public, este forţa promisiunii reciproce sau a contractului. Suveranitatea, care e întotdeauna falsă dacă e revendicată de o singură entitate izolată, fie ea entitatea individuală a persoanei sau entitatea colectivă a unei naţiuni, dobândeşte, în cazul unui mare număr de oameni legaţi unul de altul prin promisiuni, o anumită realitate limitată. Suveranitatea rezidă în independenţa limitată rezultată din aceste legături,

independență în raport cu imposibilitatea de a calcula viitorul, iar limitele ei coincid cu limitele proprii capacității de a face şi de aține promisiuni. Suveranitatea unui grup de oameni legați şi ținuți laolaltă, nu de o voință identică ce, într-un chip oarecum misterios, i-ar însufleți pe toți, ci de un scop asupra căruia s-a convenit, singurul ce conferă promisiunilor valabilitate şi puterea de a lega, se manifestă foarte clar în indiscutabila superioritate a grupului în raport cu oamenii care sunt pe de-a-ntregul liberi, nelegați de nicio promisiune şi neataşați niciunui scop. Această superioritate provine din capacitatea de a dispune de viitor ca şi când ar fi vorba de prezent, adică din creşterea uriaşă şi cu adevărat miraculoasă a dimensiunii înseşi în care puterea poate deveni operantă. Nietzsche, cu extraordinara lui sensibilitate pentru fenomenele morale şi în ciuda prejudecății sale moderne care îl făcea să descopere izvorul oricărei puteri în voința de putere a individului izolat, a văzut în capacitatea de a face promisiuni („memoria voinței", cum o numea el) însăşi diferența care desparte viața umană de cea animală.{326} Dacă suveranitatea este în domeniul acțiunii şi al treburilor omeneşti ceea ce măiestria este în domeniul fabricării şi al lumii obiectelor, atunci principala deosebire dintre ele este aceea că una nu poate fi realizată decât prin unirea unui mare număr de oameni, pe când pe cealaltă nu ne-o putem închipui decât în izolare.

În măsura în care înseamnă mai mult decât suma *acelor mores,* obiceiuri şi norme de comportament solidificate prin tradiție şi consfințite prin înțelegeri, atât tradiția, cât şi înțelegerile schimbându-se cu timpul –, morala nu se sprijină, cel puțin sub aspect politic, pe nimic altceva decât pe bunăvoința de a răspunde uriaşelor riscuri ale acțiunii prin disponibilitatea de a ierta şi de a primi iertarea, de a face promisiuni şi de a le respecta. Aceste precepte morale sunt singurele care nu i se aplică acțiunii din exterior, pornindu-se de la înălțimea vreunei facultăți aşa-zis superioare sau de la experiențe care ies din sfera acțiunii. Dimpotrivă, ele iau

naştere direct din voința de a trăi împreună cu alții în maniera acțiunii şi a vorbirii, asemănându-se astfel cu nişte mecanisme de control încorporate în chiar facultatea de a declanşa procese noi şi fără sfârşit. Dacă în lipsa acțiunii şi a vorbirii, în lipsa natalității, am fi condamnați să pendulăm la nesfârşit în ciclul perpetuu al devenirii, atunci, în lipsa capacității a desface ceea ce am făcut şi de a controla măcar în parte procesele pe care le-am dezlănțuit, am fi victimele unei necesități automate, purtând toate însemnele legilor inexorabile care, după ştiințele naturii de până mai ieri, se presupunea că reprezintă trăsătura cea mai importantă a proceselor naturale. Am văzut mai devreme că pentru ființele muritoare această fatalitate naturală, deşi pendulează în ea însăşi şi ar putea fi eternă, nu poate însemna decât predestinare. Dacă ar fi adevărat că fatalitatea este semnul distinctiv de neînlăturat al proceselor istorice, atunci ar fi, fără îndoială, la fel de adevărat că tot ce s-ar face în istorie ar fi predestinat.

Şi într-o anumită măsură acest lucru este adevărat. Lăsate în seama lor, treburile omeneşti nu pot face altceva decât să urmeze legea mortalității, cea mai sigură şi singura lege de încredere a unei vieți petrecute între naştere şi moarte. Capacitatea acțiunii este cea care stânjeneşte această lege, deoarece întrerupe automatismul inexorabil al vieții de fiecare zi, care la rândul lui, aşa cum am văzut, întrerupe şi stânjeneşte ciclul procesului vieții biologice. Răstimpul vieții omului alergând spre moarte ar împinge inevitabil la ruină şi la distrugere tot ce este omenesc, dacă nu ar exista capacitatea de a întrerupe această tendință şi de a începe ceva nou, o capacitate inerentă acțiunii, ca un prilej permanent de aducere aminte că oamenii, deşi trebuie să moară, nu se nasc pentru a muri, ci pentru a începe. Şi totuşi, întocmai cum, din perspectiva naturii, mişcarea rectilinie a vieții omului între naştere şi moarte seamănă cu o ciudată deviere de la legea naturală comună a mişcării ciclice, tot astfel acțiunea, privită din punctul de vedere al proceselor

automate ce par să determine mersul lumii, seamănă cu o minune. În limbajul ştiinţelor naturii, este „improbabilitatea infinită care se produce regulat”. Acţiunea este, de fapt, singura facultate umană aptă să înfăptuiască minuni, cum trebuie să fi ştiut foarte bine Iisus din Nazaret – ale cărui intuiţii legate de ea sunt comparabile, prin originalitate şi noutate, cu cele ale lui Socrate privitoare la posibilităţile gândirii – atunci când a asemănat puterea de a ierta cu puterea mai generală de a face minuni, punându-le pe amândouă pe aceeaşi treaptă şi la îndemâna omului.{327}

Minunea care salvează lumea, domeniul treburi lor omeneşti, de la ruina sa firească, „naturală”, este în ultimă instanţă făptui naşterii, în care se înrădăcinează ontologic capacitatea acţiunii. Altfel spus, e vorba de naşterea unor oameni noi şi a unui nou început, ca şi de acţiunea de care ei sunt capabili în virtutea naşterii lor. Numai experienţa integrală a acestei posibilităţi poate oferi credinţă şi speranţă treburilor omeneşti, cele două trăsături esenţiale ale existenţei umane cărora Antichitatea greacă nu le-a acordat absolut nicio atenţie, desconsiderând loialitatea ca pe o virtute cât se poate de neobişnuită şi nu foarte importantă şi socotind speranţa printre relele amăgitoare din cutia Pandorei. Această credinţă şi speranţă în lume şi-au găsit pesemne expresia cea mai glorioasă şi mai succintă în cele câteva cuvinte prin care Evangheliile şi-au anunţat „vestea cea bună”: „Un copil ni s-a născut”.

Capitolul VI.
VITA ACTIVA ŞI EPOCA MODERNĂ

Er hat den archimedischen Punkt gefunden, hat ihn aber gegen sich ausgenutzt, offembar hat er ihn nur unter dieser Bedingung finden dürfen.

(Găsi punctul arhimedic, dar îl folosi împotriva lui însuşi; se pare că i s-a îngăduit să îl găsească numai cu această condiție.)

(Franz Kafka)

35.
Înstrăinarea de lume

Trei mari evenimente stau în pragul epocii moderne, determinându-i caracterul: descoperirea Americii şi ceea ce a decurs de aici – explorarea întregii lumi; Reforma, care prin exproprierea proprietăților ecleziastice şi monastice a declanşat îndoitul proces al exproprierii individuale şi al acumulării bogăției sociale; inventarea telescopului şi elaborarea unei noi ştiințe care examinează natura Pământului din punctul de vedere al universului. Cele trei nu pot fi numite evenimente moderne, aşa cum înțelegem

evenimentele moderne de la Revoluția Franceză încoace, şi, cu toate că nu pot fi explicate prin niciun lanț cauzal, deoarece niciun eveniment nu poate fi explicat astfel, ele se petrec totuşi într-o neîntreruptă continuitate, în care precedentele există, iar predecesorii pot fi numiți. Niciunul dintre ele nu lasă să se vadă ceva de felul unei explozii de curenți subterani care, după ce şi-au acumulat forța în întuneric, izbucnesc pe neaşteptate. Numele pe care le asociem cu ele, Galileo Galilei, Martin Luther şi cele ale marilor navigatori, exploratori şi aventurieri din perioada marilor descoperiri, aparțin încă unei lumi premoderne. Mai mult decât atât, patosul straniu al noutății, pretenția aproape violentă a celor mai mulți dintre marii scriitori, savanți şi filosofi, începând cu secolul al XVII-lea, de a fi observat lucruri pe care nimeni nu le mai observase până atunci, de a fi gândit ceea ce nimeni nu mai gândise, nu se regăsesc la niciunul dintre aceşti oameni, nici chiar la Galilei.[328] Aceşti precursori nu sunt revoluționari, iar motivele şi intențiile lor rămân încă ferm înrădăcinate în tradiție.

În ochii contemporanilor lor, cel mai spectaculos dintre aceste evenimente trebuie să fi fost descoperirea unor continente de care nu se mai auzise şi a unor oceane nebănuite; cel mai tulburător a fost poate ruptura ireparabilă a creştinătății apusene produsă de Reformă, cu contestarea ortodoxiei ca atare, ce a decurs de aici, şi cu amenințarea imediată a liniştii sufleteşti a oamenilor; evenimentul cel mai puțin remarcat a fost fără îndoială adăugarea unui nou instrument la arsenalul de unelte deja considerabil al omului, folositor doar pentru a privi la stele, cu toate că era primul instrument pur ştiințific născocit vreodată. Totuşi, dacă am putea măsura mersul istoriei aşa cum măsurăm procesele naturale, am descoperi pesemne că ceea ce a avut la început impactul cel mai puțin vizibil, primele încercări făcute de om în descoperirea universului, a sporit constant atât în importanță, cât şi în viteză, până ce a ajuns să pună în umbră nu numai lărgirea suprafeței terestre, care nu şi-a

văzut limita decât în mărginirea globului însuşi, ci şi încă aparent nelimitatul proces al acumulării economice.

Acestea sunt însă simple speculații. În realitate, descoperirea Pământului, cartografierea continentelor şi a mărilor sale au durat mai multe secole şi au început abia acum să se apropie de sfârşit. Abia acum omul intră pe deplin în posesia locuinței sale pieritoare, adunând laolaltă orizonturile nesfârşite, care pentru toate epocile anterioare rămâneau deschise într-un chip ispititor şi interzis, într-un glob căruia îi cunoaşte contururile maiestuoase şi suprafața detaliată întocmai cum îşi cunoaşte liniile palmei. În chiar momentul descoperirii imensității spațiului terestru disponibil începea faimoasa contractare a globului, pentru ca, în final, în lumea noastră (care, deşi e consecința epocii moderne, nu se identifică defel cu lumea epocii moderne), fiecare om să devină în aceeaşi măsură locuitor al planetei şi locuitor al țării sale. Oamenii trăiesc acum într-un tot continuu de dimensiunile pământului, unde chiar şi ideea de distanță, încă inerentă contiguității riguroase a părților, a cedat în fața atacului vitezei. Viteza a cucerit spațiul; şi, cu toate că îşi descoperă limita la granița insurmontabilă a prezenței simultane a unui corp în două locuri diferite, acest proces de cucerire a transformat distanța în ceva fără importanță, căci nu mai este nevoie de o parte însemnată a vieții omeneşti – ani, luni sau chiar săptămâni – pentru a se atinge orice punct de pe Pământ.

Desigur, nimic nu putea fi mai străin de țelul exploratorilor şi al navigatorilor porniți în jurul lumii la începutul epocii moderne decât acest proces de închidere a orizonturilor; ei au pornit cu gândul de a lărgi Pământul, nu de a-l micşora, transformându-l într-o minge, iar atunci când s-au supus chemării depărtărilor, nu au avut defel intenția de a suprima distanțele. Doar înțelepciunea privirii retrospective vede ceea ce este evident, şi anume că nimic nu poate rămâne nemărginit dacă poate fi măsurat, că fiecare măsurătoare adună laolaltă părți îndepărtate şi, prin urmare, dă naştere

apropierii acolo unde înainte domnea distanța. Astfel, hărțile terestre şi cele marine de la începuturile epocii moderne anunțau invențiile tehnice prin care întreg spațiul terestru s-a micşorat, fiind pus la dispoziția noastră. Înainte de micşorarea spațiului şi de înlăturarea distanței prin apariția căilor ferate, a vapoarelor cu aburi şi a avioanelor, s-a produs o contractare cu mult mai importantă şi mai eficientă datorată capacității minții omeneşti de a măsura şi, folosindu-se de numere, simboluri şi modele, de a comprima şi de a reduce distanțele fizice terestre până la scara naturală a corpului omenesc, a simțurilor şi înțelegerii sale. Înainte să ştim cum să înconjurăm Pământul, cum să circumscriem în zile şi în ore sfera habitatului omenesc, am adus globul terestru în sufrageriile noastre, pentru a-l atinge cu mâinile noastre şi a-l vedea învârtindu-se înaintea ochilor noştri.

Există un alt aspect al acestei chestiuni, care, după cum vom vedea, va avea o mai mare importanță în contextul nostru. Stă în natura capacității umane de a face măsurători să nu poată funcționa decât în condițiile în care omul se desprinde de orice implicare în – şi de orice preocupare pentru – ceea ce îi stă la îndemână, retrăgându-se la o anumită distanță de tot ceea ce se află în preajma lui. Cu cât distanța dintre el şi mediul său înconjurător, lume sau Pământ, va fi mai mare, cu atât va fi el mai capabil să observe şi să măsoare şi cu atât îi va rămâne mai puțin spațiu terestru, aparținând lumii. Faptul că micşorarea hotărâtoare a Pământului a fost consecința inventării avionului, adică a părăsirii complete a suprafeței terestre este un simbol al fenomenului general, şi anume că orice micşorare a distanței terestre poate fi câştigată numai cu prețul stabilirii unei distanțe categorice între om şi Pământ, al înstrăinării omului de mediul său terestru nemijlocit.

Faptul că Reforma, un eveniment întru totul diferit, ne pune în cele din urmă față în față cu un fenomen al înstrăinării asemănător, pe care Max Weber chiar l-a identificat, sub numele de „ascetism intramundan”, drept

sursa cea mai adâncă a noii mentalități capitaliste, poate fi una dintre numeroasele coincidențe ce fac ca istoricului să îi vină atât de greu să nu creadă în fantome, în demoni şi în *Zeitgeist.* Ceea ce e atât de izbitor şi de tulburător este asemănarea în deosebirea extremă. Căci această înstrăinare intramundană nu are nimic de-a face, nici în intenție, nici în conținut, cu înstrăinarea de Pământ inerentă descoperirii şi luării în posesie a Pământului. În plus, înstrăinarea intramundană, a cărei factualitate istorică a fost demonstrată de Max Weberân celebra sa lucrare, nu este prezentă numai în noua moralitate care s-a născut din încercările lui Luther şi Calvin de a restaura în chip ferm preocuparea credinței creştine pentru lumea de dincolo; ea este prezentă în egală măsură, chiar dacă la un nivel cu totul diferit, în exproprierea țărănimii, care a fost consecința neprevăzută a exproprierii proprietăților bisericeşti şi, ca atare, factorul cel mai important în dezmembrarea sistemului feudal.[329] Ar fi inutil, desigur, să ne întrebăm ce curs ar fi urmat economia noastră fără acest eveniment, al cărui impact a împins umanitatea occidentală către o evoluție în care întreaga proprietate a fost distrusă în procesul aproprierii ei, toate obiectele devorate în procesul producerii lor, iar stabilitatea lumii subminată printr-un continuu proces de schimbare. Totuşi, asemenea speculații au un sens în măsura în care ne amintesc că istoria este o poveste făcută din evenimente, şi nu din forțe sau din idei cu desfăşurare previzibilă. Ele sunt nefolositoare şi chiar periculoase când sunt folosite ca argumente împotriva realității şi când urmăresc să indice posibilități şi alternative pozitive, deoarece nu numai numărul lor este prin definiție nelimitat, dar le lipseşte şi neprevăzutul concret al evenimentului, pe care îl compensează prin simpla verosimilitate. Ele rămân astfel pure fantome, oricât de prozaic ar fi modul în care sunt prezentate.

Ca să nu subestimăm avântul atins de acest proces după secole de dezvoltare aproape nestânjenită, ar fi nimerit poate să reflectăm la aşa-numitul „miracol economic” din Germania

postbelică, miracol numai dacă este privit într-un cadru de referință depăşit. Exemplul german arată foarte clar că, în condițiile moderne, exproprierea oamenilor, distrugerea obiectelor şi devastarea oraşelor se dovedesc un stimulent radical pentru un proces care nu este cel al simplei refaceri, ci al unei acumulări mai rapide şi mai eficiente de bogăție – cu condiția ca țara să fie îndeajuns de modernă pentru a răspunde în termeni de proces de producție. În Germania, distrugerea fățişă a înlocuit inexorabilul proces al deprecierii tuturor obiectelor aparținând lumii, care constituie trăsătura economiei risipei în care trăim în prezent. Rezultatul este aproape acelaşi: o senzațională prosperitate care, Germania postbelică o dovedeşte, nu e alimentată de abundența bunurilor materiale sau de ceva stabil şi dat, ci de însuşi procesul producției şi al consumului. În condițiile moderne, nu distrugerea, ci conservarea duce la ruină, deoarece însăşi durabilitatea obiectelor conservate este cel mai mare obstacol în calea procesului de rulaj, a cărui accelerare permanentă reprezintă singura constantă rămasă acolo unde acest proces şi-a impus dominația.{330}

Am văzut mai devreme că proprietatea, spre deosebire de bogăție şi de apropriere, desemnează posesiunea privată a unei părți dintr-o lume comună şi că ea reprezintă de aceea pentru om condiția politică cea mai elementară de apartenență la lume. Tot aşa, exproprierea şi înstrăinarea de lume coincid, iar epoca modernă, într-un contrast izbitor cu intențiile tuturor agenților prinşi în joc, a început prin a înstrăina de lume anumite straturi ale populației. Avem tendința să neglijăm importanța capitală pe care această înstrăinare o are pentru epoca modernă, deoarece îi subliniem de obicei caracterul laic şi asociem laicitatea cu apartenența la lume. Şi totuşi, laicizarea, ca eveniment istoric concret, nu înseamnă altceva decât separarea Bisericii de stat, a religiei de politică, ceea ce, dintr-o perspectivă religioasă, implică mai curând o revenire la atitudinea primilor creştini de a „da Cezarului ce este al Cezarului şi lui Dumnezeu ce este al lui

Dumnezeu” decât o pierdere a credinței şi a transcendenței sau un interes nou şi pronunțat pentru lucrurile lumii acesteia.

Pierderea modernă a credinței nu este de origine religioasă – urmele ei nu pot fi găsite în Reformă sau în Contra-Reformă, cele două mari mişcări religioase ale epocii moderne –, iar întinderea ei nu se mărgineşte câtuşi de puțin la sfera religioasă. În plus, chiar admițând că epoca modernă a început cu o bruscă şi inexplicabilă eclipsare a transcendenței, a credinței într-o viață de apoi, de aici nu ar rezulta nicidecum că o asemenea pierdere l-ar fi silit pe om să se replieze asupra lumii. Dovezile istorice arată, dimpotrivă, că oamenii moderni nu s-au întors spre lumea aceasta, ci spre ei înşişi. Una dintre tendințele cele mai statornice ale filosofiei moderne de la Descartes încoace şi contribuția ei cea mai originală poate la istoria filosofiei a fost preocuparea exclusivă pentru şinele distinct de suflet, de persoană sau de om în general, încercarea de a reduce toate experiențele, atât cele ce presupun lumea, cât şi cele ce presupun alte ființe umane, la experiența care are loc între om şi şinele său. Însemnătatea descoperirii lui Max Weber privitoare la originile capitalismului stă tocmai în aceea că a demonstrat că o uriaşă activitate strict mundană este posibilă fără ca lumea să stârnească vreun interes sau vreo plăcere, o activitate a cărei motivație profundă, dimpotrivă, este grija şi preocuparea față de sine. Nu înstrăinarea de sine, cum credea Marx{331}, ci înstrăinarea de lume a constituit semnul distinctiv al epocii moderne.

Exproprierea, privarea anumitor grupuri de locul lor în lume şi expunerea lor fără apărare în fața necesităților vieții a creat atât acumularea inițială de bogăție, cât şi posibilitatea de a transforma prin muncă această bogăție în capital. Împreună, cele două au constituit condițiile apariției unei economii capitaliste. Faptul că această evoluție declanşată de expropriere şi întreținută de ea urma să aibă drept rezultat o uriaşă creştere a productivității umane a fost limpede de la

început, cu secole înainte de revoluția industrială. Noua clasă muncitoare, care trăia literalmente de pe-o zi pe alta, nu era numai supusă în chip nemijlocit urgenței constrângătoare a necesităților vieții{332}, ci, era în acelaşi timp, înstrăinată de toate preocupările şi grijile care nu rezultă direct din însuşi procesul vieți. Ceea ce s-a eliberat în primele etape de formare ale celei dintâi clase muncitoare libere din istorie a fost puterea proprie „forței de muncă", adică puterea inerentă abundenței pur naturale a procesului biologic, care, ca orice forță naturală – cea de procreare, tot atât de mult ca cea de muncă –, furnizează un generos surplus care depăşeşte producerea noului menită să compenseze dispariția vechiului. Ceea ce deosebeşte această evoluție de la începutul epocii moderne de fenomene asemănătoare din trecut este faptul că exproprierea şi acumularea de bogăție nu au dus pur şi simplu la stabilirea unei noi proprietăți, nici la o nouă redistribuire a bogăției, ci au fost reintegrate în proces pentru a genera exproprieri suplimentare, o productivitate sporită şi mai multă apropriere.

Cu alte cuvinte, eliberarea forței de muncă ca proces natural nu s-a mărginit la anumite clase ale societății, iar aproprierea nu s-a încheiat odată cu satisfacerea nevoilor şi a dorințelor; acumularea de capital nu a condus, aşadar, la stagnarea pe care o cunoaştem atât de bine din istoria imperiilor bogate anterioare epocii moderne, ci s-a răspândit în întreaga societate, dând naştere unui val de bogăție mereu în creştere. Însă acest proces, care reprezintă într-adevăr „procesul vital al societății", cum obişnuia Marx să îl numească, şi a cărui capacitate de a produce bogăție nu se poate compara decât cu rodnicia proceselor naturale în care naşterea unui singur bărbat şi a unei singure femei ar fi de ajuns pentru a produce prin înmulțire orice număr dat de ființe umane, rămâne legat de principiul înstrăinării de lume în care îşi are originea; procesul poate continua numai cu condiția ca durabilității şi stabilității specifice lumii să nu li se permită să intervină, numai atâta vreme cât toate obiectele

aparținând lumii, toate produsele finite ale procesului de producție sunt reintroduse în proces la o viteză din ce în ce mai mare. Altfel spus, procesul acumulării de bogăție, aşa cum îl cunoaştem noi, stimulat de procesul vieții şi stimulând la rândul lui viața umană, este posibil numai dacă lumea şi apartenența la lume a omului sunt sacrificate.

Prima fază a acestei înstrăinări s-a remarcat prin cruzimea ei, prin mizeria şi sărăcia materială pe care le-a adus unui număr tot mai mare de „sărmani muncitori", pe care exproprierea i-a lipsit de dubla ocrotire a familiei şi a proprietății, adică a posesiunii familiale private a unei părți din lume, care până în epoca modernă adăpostise procesul vital individual şi activitatea muncii supusă necesităților lui. A doua fază a fost atinsă atunci când societatea a luat locul familiei, devenind subiectul unui nou proces al vierii. Protecția asigurată de apartenența la o clasă socială a înlocuit protecția oferită altădată de apartenența la o familie, iar solidaritatea socială a devenit un înlocuitor foarte eficient al vechii solidarități naturale care guverna celula familială. În plus, societatea în ansamblul ei, „subiectul colectiv" al procesului vieții, a încetat să mai fie o entitate abstractă, „ficțiunea comunistă" de care economia clasică avea nevoie; aşa cum celula familială se identificase cu deținerea privată a unei părți a lumii, cu proprietatea ei, tot astfel societatea se va identifica cu o proprietate concretă, chiar dacă deținută în comun, cu teritoriul statului-națiune care, până la declinul său din secolul al XX-lea, va oferi tuturor claselor un înlocuitor pentru casa deținută în mod privat, de care clasa celor săraci fusese lipsită.

Teoriile organice ale naționalismului, îndeosebi în varianta lui central europeană, se întemeiază toate pe o identificare a națiunii şi a relațiilor dintre membrii ei cu familia şi cu relațiile familiale. Întrucât societatea înlocuieşte familia, se presupune că „pământul țării şi sângele neamului" trebuie să guverneze relațiile dintre membrii ei; omogenitatea populației şi înrădăcinarea ei în pământul unui teritoriu dat devin

pretutindeni premisele indispensabile ale statului-națiune. Dar, cu toate că această evoluție a micşorat fără îndoială cruzimea şi mizeria, ea nu a influențat câtuşi de puțin procesul de expropriere şi de înstrăinare de lume, dat fiind că proprietatea colectivă este, la drept vorbind, o contradicție în termeni.

Declinul sistemului european al statelor-națiune, contractarea economică şi geografică a globului terestru, astfel că prosperitatea şi recesiunea tind să devină fenomene planetare, transformarea umanității, care până în zilele noastre nu era decât o noțiune abstractă sau un principiu călăuzitor rezervat umaniştilor, într-o entitate reală ai cărei membri din cele mai îndepărtate puncte ale globului se pot întâlni în mai puțin timp decât le trebuia pentru acelaşi lucru membrilor unei națiuni cu o generație în urmă, toate acestea se leagă de începuturile ultimei faze a acestei evoluții. Aşa cum familia şi proprietatea ei au fost înlocuite de apartenența la o clasă socială şi de teritoriul național, tot astfel umanitatea începe acum să se substituie societăților circumscrise național, iar Pământul să ia locul teritoriului limitat al statelor. Dar indiferent de ceea ce va aduce viitorul, procesul înstrăinării de lume, declanşat prin expropriere şi caracterizat de continua creştere a bogăției, nu poate dobândi decât proporții încă mai radicale, dacă i se permite să îşi urmeze propria lege. Căci omul nu poate deveni cetățean al lumii, aşa cum este cetățean al țării sale, iar omul social nu poate deține proprietatea colectivă, aşa cum familia şi gospodarul dețin proprietatea lor privată. Ascensiunea societății a provocat declinul simultan al domeniului public şi al domeniului privat. Însă dispariția lumii publice comune, atât de hotărâtoare în formarea omului însingurat al masei şi atât de periculoasă pentru formarea mentalității lipsite de lume a mişcărilor ideologice moderne de masă, a început cu pierderea, mult mai concretă, a acelei părți de lume pe care omul o deținea în mod privat.

36.
Descoperirea punctului arhimedic

„De când un prunc s-a născut într-o iesle, probabil că niciun lucru atât de mare nu s-a mai petrecut cu atât de puțin zgomot.” Cu aceste cuvinte Whitehead prezintă intrarea pe scena „lumii moderne”{333} a lui Galilei şi a descoperirii telescopului. Nu e nimic exagerat în această afirmație. Întocmai ca naşterea din iesle, care nu a însemnat sfârşitul Antichității, ci începutul a ceva atât de nou, de neaşteptat şi de neprevăzut, încât nici speranța, nici teama nu ar fi putut să îl anticipeze, aceste prime priviri aruncate asupra universului printr-un instrument, în acelaşi timp adaptat simțurilor omeneşti şi menit să dezvăluie ceea ce ar fi trebuit în chip categoric şi pentru totdeauna să rămână mai presus de ele, au pregătit cadrul pentru o lume în întregime nouă şi au determinat cursul altor evenimente care, cu mult mai mult zgomot, aveau să anunțe epoca modernă. Cu excepția mediului, redus numeric şi lipsit de importanță politică, de învățați – astronomi, filosofi şi teologi –, telescopul nu a stârnit o mare emoție; atenția publică a fost atrasă mai curând de spectaculoasa demonstrație făcută de Galilei a legilor căderii corpurilor, socotite drept începutul ştiinței moderne a naturii (deşi nu e sigur că prin ele însele, fără transformarea lor ulterioară în legea newtoniană universală a gravitației – care rămâne unul dintre cele mai mărețe exemple de îmbinare modernă de astronomie şi de fizică, ar fi condus vreodată noua ştiință pe calea astrofizicii). Căci ceea ce deosebea în chip radical noua concepție despre lume nu numai de concepția Antichității sau de cea a Evului Mediu, ci şi de marea sete de experiență directă a Renaşterii a fost presupunerea după care acelaşi tip de forță exterioară trebuie să se manifeste şi în căderea corpurilor terestre şi în mişcările

corpurilor cereşti.

În plus, noutatea descoperirii făcute de Galilei a fost umbrită de legătura ei prea strânsă cu operele predecesorilor. Nu speculațiile filosofice ale lui Nicolaus Cusanus sau Giordano Bruno, ci imaginația exersată în matematică a astronomilor, a lui Copernic şi Kepler, au pus sub semnul întrebării concepția geocentrică, mărginită despre lume pe care oamenii o aveau din timpuri străvechi. Nu Galilei, ci filosofii au fost primii care au în lăturat dihotomia dintre Pământul unic şi cerul unic de deasupra lui, ridicând Pământul, cum credeau ei, „la rangul stelelor nobile" şi găsindu-i un loc într-un univers etern şi infinit.{334} Şi se pare că astronomii nu au avut nevoie de telescop ca să afirme, împotriva întregii experiențe sensibile, că nu Soarele se mişcă în jurul Pământului, ci că Pământul se învârteşte în jurul Soarelui. Dacă priveşte înapoi la aceste începuturi, cu toată înțelepciunea şi cu toate prejudecățile privirii retrospective, istoricul este ispitit să conchidă că nu a fost nevoie de vreo confirmare empirică pentru abolirea sistemului ptolemeic. A fost nevoie mai curând de curajul speculativ de a urma principiul antic şi medieval al simplității naturii – chiar dacă el a dus la negarea întregii experiențe sensibile – şi de marea îndrăzneală a imaginației lui Copernic, cea care l-a ridicat de pe Pământ permițându-i să îl privească de sus de parcă ar fi fost într-adevăr un locuitor al Soarelui. Iar istoricul se vede îndreptățit să tragă asemenea concluzii atunci când vede că descoperirile lui Galilei au fost precedate de un „véritable retour à Archimède" [de o adevărată întoarcere la Arhimede], petrecut începând cu Renaşterea. Este semnificativ, fără îndoială, că Leonardo l-a studiat cu pasiune pe Arhimede şi că Galilei a putut fi numit discipolul său.{335}

Totuşi, nici speculațiile filosofilor, nici viziunile astronomilor nu au constituit vreodată un eveniment. Înainte ca Galilei să descopere telescopul, filosofia lui Giordano Bruno a suscitat puțin interes chiar şi printre învățați, iar fără confirmarea factuală pe care descoperirea i-a oferit-o

revoluției copernicane, nu numai teologii, ci toți „oamenii cu judecată... ar fi socotit-o drept o pretenție nebunească... izvorâtă dintr-o imaginație nestăpânită”.{336} În domeniul ideilor există numai originalitate şi profunzime, amândouă calități personale, dar nu şi noutate absolută, obiectivă; ideile vin şi pleacă, ele îşi au propria durată, chiar nemurire, ce depinde de puterea de iluminare care le e proprie, care există şi dăinuie independent de timp şi de istorie. În plus, ideile, spre deosebire de evenimente, nu sunt niciodată fără precedent, iar speculațiile neconfirmate empiric despre mişcarea Pământului în jurul Soarelui nu erau mai puțin lipsite de precedent decât ar fi teoriile contemporane despre atomi, presupunând că nu ar avea nicio bază experimentală şi nicio consecință în lumea factuală.{337} Ceea ce a făcut Galilei şi ceea ce nimeni nu făcuse până la el a fost să folosească telescopul în aşa fel încât tainele universului să fie livrate cunoaşterii omeneşti „cu certitudinea percepției sensibile”{338}; cu alte cuvinte, el a pus la îndemâna unei creaturi terestre şi a simțurilor sale corporale ceea ce păruse pentru totdeauna imposibil de atins, accesibil în cel mai bun caz incertitudinilor speculației şi ale imaginației.

Această diferență de semnificație dintre sistemul copernican şi descoperirile lui Galilei a fost foarte bine înțeleasă de Biserica Catolică, care nu a ridicat nicio obiecție față de teoria pregalileană a Soarelui imobil şi a Pământului în mişcare, câtă vreme astronomii au folosit-o ca pe o ipoteză convenabilă unor scopuri matematice; dar, aşa cum cardinalul Bellarmine i-a arătat lui Galilei, „a dovedi că ipoteza... salvează aparențele nu e nicidecum acelaşi lucru cu a demonstra realitatea mişcării Pământului”.{339} Cât de pertinentă era această remarcă s-a putut vedea numaidecât din schimbarea bruscă de atitudine ce a cuprins lumea savantă după confirmarea descoperirii lui Galilei. De acum înainte, entuziasmul cu care Giordano Bruno concepuse un univers infinit, exultarea pioasă cu care Kepler contemplase Soarele, „cel mai minunat dintre toate corpurile din univers, a

cărui esență întreagă nu este altceva decât lumină pură" şi care, prin urmare, era, în opinia lui, locaşul cel mai potrivit al lui „Dumnezeu şi al binecuvântaților îngeri"[340], ori satisfacția mai stăpânită a lui Nicolaus Cusanus de a vedea Pământul în sfârşit acasă pe cerul înstelat – toate acestea au ajuns să strălucească prin absență. „Confirmându-şi" predecesorii, Galilei stabilea un fapt demonstrabil acolo unde mai înainte se întâlneau speculații inspirate. Reacția filosofică imediată în fața acestei realități nu a fost exultarea, ci îndoiala carteziană, pe care s-a întemeiat filosofia modernă – acea „şcoală a suspiciunii", cum a numit-o Nietzsche odată – şi care a dus la convingerea că „numai pe temelia fermă a unei neînduplecate disperări se poate clădi de acum încolo în siguranță locuința sufletului".[341]

Timp de mai multe secole, consecințele acestui eveniment, încă o dată nu altfel decât s-a întâmplat în urma naşterii lui Iisus, au rămas contradictorii şi nehotărâte; chiar şi astăzi conflictul dintre evenimentul propriu-zis şi urmările sale aproape imediate e departe de a se fi rezolvat. Ascensiunii ştiințelor naturii i se atribuie o creştere evidentă şi tot mai rapidă a cunoaşterii şi a puterii omeneşti; nu cu mult înainte de epoca modernă, umanitatea europeană avea mai puține cunoştințe decât Arhimede în secolul al III-lea î.e.n., în timp ce primii cincizeci de ani ai secolului nostru au fost martorii unor descoperiri mai importante decât cele din toate celelalte secole luate la un loc ale istoriei consemnate. Totuşi, acelaşi fenomen este învinuit cu egală îndreptățire pentru creşterea cu nimic mai puțin evidentă a deznădejdii umane sau pentru nihilismul specific modern, care s-a răspândit printre segmente tot mai largi ale populației, partea cea mai semnificativă a acestei disperări şi a acestui nihilism fiind probabil că ele nu îi mai cruță nici pe oamenii de ştiință, al căror optimism bine statornicit mai putea, în secolul al XIX-lea, să țină piept pesimismului tot atât de îndreptățit al gânditorilor şi al poeților. Concepția astrofizica modernă despre lume, inaugurată de Galilei, şi provocarea pe care a

lansat-o capacității simțurilor de a dezvălui realitatea ne-au lăsat un univers ale cărui calități ne sunt cunoscute doar prin felul în care ele ne afectează instrumentele de măsură, şi – cum spunea Eddington – „primele seamănă la fel de mult cu cele din urmă, pe cât seamănă un număr de telefon cu un abonat”.{342} Altfel spus, în locul calităților obiective descoperim instrumente, iar în locul naturii sau al universului – după spusele lui Heisenberg – omul se întâlneşte numai cu sine{343}.

Important în contextul nostru este că de acelaşi eveniment sunt în mod esențial legate atât deznădejdea, cât şi triumful. Dacă am aşeza faptele într-o perspectivă istorică, totul s-ar petrece ca şi cum descoperirea făcută de Galilei ar fi dovedit în chip limpede că nici temerile cele mai negre ale speculației omeneşti, nici speranțele ei cele mai îndrăznețe – antica teamă că simțurile noastre, propriile noastre organe menite să recepteze realitatea, ne-ar putea trăda şi năzuința arhimedică de a găsi un punct exterior Pământului, din care lumea să poată fi scoasă din țâțâni – nu se puteau realiza decât împreună, ca şi cum împlinirea năzuinței ar fi asigurată numai de pierderea realității, iar teama ar fi îndepărtată numai prin dobândirea unor puteri supraomeneşti. Căci, indiferent de ceea ce facem astăzi în fizică – declanşând procese energetice care de regulă au loc numai în Soare, încercând să refacem într-o eprubetă procesele evoluției cosmice, pătrunzând cu ajutorul telescoapelor în spațiul cosmic până la două şi chiar şase miliarde de ani lumină, construind maşini pentru producerea şi controlul unor energii necunoscute în economia naturii terestre, atingând în acceleratoarele atomice viteze care se apropie de viteza luminii, producând elemente care nu se găsesc în natură sau răspândind pe suprafața Pământului particule radioactive create de noi prin întrebuințarea radiației cosmice –, manevrăm natura întotdeauna dintr-un punct din univers exterior Pământului. Fără a sta de fapt acolo unde Arhimede însuşi îşi dorea să stea *(dos moipoustô),* legați încă de Pământ

prin condiția umană, noi am găsit o cale de a acționa asupra Pământului chiar şi în interiorul naturii terestre, ca şi cum am dispune de el din exterior, din punctul arhimedic. Şi chiar cu riscul de a pune în pericol procesul vieții naturale, noi expunem Pământul forțelor cosmice, universale, străine de economia naturii.

Deşi aceste succese nu au fost prevăzute de nimeni şi cu toate că cele mai multe teorii contemporane le contrazic categoric pe cele formulate în timpul primelor secole ale epocii moderne, evoluția însăşi a fost posibilă numai pentru că la început vechea dihotomie dintre cer şi Pământ a fost abolită, ajungându-se la o unificare a universului, astfel încât nimic din ceea ce se petrece în natura terestră nu a mai fost privit de atunci înainte ca un eveniment pur pământesc. Toate evenimentele au fost considerate ca supuse unei legi universal valabile în sensul cel mai deplin al cuvântului, ceea ce înseamnă, printre altele, că valabilitatea ei depăşeşte domeniul experienței sensibile omeneşti (chiar şi al experiențelor sensibile făcute cu ajutorul celor mai perfecționate instrumente), trece dincolo de domeniul memoriei omeneşti şi de momentul apariției omului pe Pământ, depăşind chiar şi apariția vieții organice şi a Pământului însuşi. Toate legile noii ştiințe astrofizice sunt formulate din punctul arhimedic, iar acest punct se găseşte probabil cu mult mai departe de Pământ şi exercită asupra lui cu mult mai multă putere decât Arhimede sau Galilei au îndrăznit să gândească vreodată.

Dacă astăzi oamenii de ştiință atrag atenția asupra faptului că putem considera cu egală îndreptățire că Pământul se învârte în jurul Soarelui sau că Soarele se învârte în jurul Pământului, că ambele supoziții sunt în concordanță cu fenomenele observate şi că diferența nu ține decât de punctul de referință ales, asta nu înseamnă câtuşi de puțin o revenire la poziția cardinalului Bellarmine sau a lui Copernic, când astronomii se ocupau cu simple ipoteze. E vorba mai curând de faptul că noi am deplasat punctul arhimedic şi mai departe

de Pământ, spre un punct din univers unde nici Pământul, nici Soarele nu sunt centrele unui sistem universal. Ceea ce înseamnă că nu ne mai simțim legați nici măcar de Soare, că ne mişcăm liber în univers, alegându-ne punctul de referință acolo unde este mai potrivit în vederea unui anumit scop. Pentru realizările concrete ale ştiinței moderne, trecerea de la vechiul sistem heliocentric la un sistem lipsit de un centru fix este fără îndoială la fel de importantă ca şi trecerea inițială de la concepția geocentrică la concepția heliocentrică asupra lumii. Abia acum ne-am constituit noi înşine în ființe „universale", creaturi care nu sunt terestre prin natură şi prin esență, ci numai prin condiția de a fi vii şi care, de aceea, datorită capacității lor de a raționa, pot să depăşească această condiție nu prin simple speculații, ci în chip efectiv. Totuşi, relativismul general care rezultă în mod automat din trecerea de la viziunea heliocentrică la aceea a unei lumi lipsite de centru – viziune conceptualizată în teoria relativității a lui Einstein, care neagă faptul că „la un moment prezent dat toată materia este simultan reală"{344}, negând totodată, implicit, că Ființa care apare în timp şi în spațiu posedă o realitate absolută – era deja conținut în sau cel puțin precedat de acele teorii din secolul al XVII-lea după care albastrul nu e nimic altceva decât o „relație cu ochiul care priveşte", iar greutatea nimic altceva decât o „relație de accelerare reciprocă".{345} Originea relativismului modern nu se află la Einstein, ci la Galilei şi Newton.

Ceea ce a deschis calea epocii moderne nu a fost străvechea năzuință a astronomilor de a atinge simplitatea, armonia şi frumusețea, cea care l-a făcut pe Copernic să privească dinspre Soare orbitele planetelor, în loc să le privească dinspre Pământ, nici proaspăt trezita iubire pentru Pământ şi lume a Renaşterii, cu revolta ei împotriva raționalismului scolasticii medievale; dimpotrivă, această iubire pentru lume a fost cea dintâi victimă a triumfalei înstrăinări de lume a epocii moderne. A fost vorba mai curând de descoperirea, datorată noului instrument, a faptului că imaginea

copernicană a „bărbatului ce stă în Soare… dominând cu privirea planetele”[346] era mai mult decât o imagine ori un gest, era de fapt semnul uimitoarei capacități umane de a gândi din perspectiva universului rămânând totuşi pe Pământ şi al unei alte capacități omeneşti, pesemne chiar mai uluitoare, aceea de a întrebuința legile cosmice ca principii călăuzitoare în acțiunea terestră. Comparate cu înstrăinarea de Pământ ce însoțeşte întreaga dezvoltare a ştiințelor naturii în epoca modernă, fuga de învecinarea cu Pământul, cuprinsă în descoperirea globului ca întreg, şi înstrăinarea de lume, produsă de îndoitul proces al exproprierii şi al acumulării de bogăție, sunt de importanță secundară.

În orice caz, chiar dacă înstrăinarea de lume a fixat cursul şi evoluția societății moderne, înstrăinarea de Pământ a devenit şi a rămas emblema ştiinței moderne. Sub semnul înstrăinării de Pământ, fiecare ştiință, nu doar fizica şi ştiințele naturii, şi-a modificat într-un chip atât de radical conținutul cel mai profund, încât se poate pune întrebarea dacă a existat ceva de felul ştiinței înaintea epocii moderne. Iar asta se vede poate cel mai bine în istoria celui mai important instrument intelectual al noii ştiințe, procedeele algebrei moderne, prin care matematica „a reuşit să se elibereze de lanțurile spațialității”[347], adică de geometrie, care, după cum îi arată şi numele, depinde de măsurile şi de măsurătorile terestre. Matematica modernă l-a eliberat pe om de lanțurile experienței terestre şi a eliberat puterea lui de cunoaştere de robia limitei.

Important aici nu este că la începutul epocii moderne oamenii credeau încă, împreună cu Platon, în structura matematică a universului, nici că, o generație mai târziu, credeau, împreună cu Descartes, că o cunoaştere sigură nu e posibilă decât acolo unde intelectul se joacă cu propriile sale forme şi formule. Hotărâtoare este subordonarea geometriei, într-un fel cu totul contrar platonismului, modului de tratare algebric, cel care face vizibil idealul modern de reducere a datelor sensibile şi a mişcărilor terestre la simboluri

matematice. Fără acest limbaj simbolic non-spațial, Newton nu ar fi putut reuni astronomia şi fizica într-o singură ştiință sau, altfel spus, formula o lege a gravitației în care aceeaşi ecuație să cuprindă mişcările corpurilor cereşti de pe firmament şi mişcarea corpurilor terestre de pe pământ. Chiar şi atunci era limpede că matematica modernă, printr-un progres deja amețitor, descoperise uimitoarea facultate umană de a prinde în simboluri acele dimensiuni şi concepte care, în cel mai bun caz, fuseseră gândite ca negații şi deci ca limitări ale intelectului, deoarece imensitatea lor părea să depăşească inteligența simplilor muritori, cei a căror existență durează un răstimp neînsemnat şi rămâne legată de un colț nu prea important al universului.

Însă chiar mai însemnată decât această posibilitate – aceea de a lua în calcul entități ce nu pot fi „văzute" cu ochii minții – a fost faptul că noul instrument intelectual, chiar mai nou în această privință şi mai important decât toate instrumentele ştiințifice la a căror inventare a contribuit, a deschis calea unui mod cu totul neaşteptat de întâlnire şi de abordare a naturii prin experiment. Prin experiment, omul şi-a exercitat de curând câştigata eliberare de lanțurile experienței terestre; în loc să observe fenomenele naturale aşa cum îi erau date, el a aşezat natura sub condițiile propriului intelect, adică sub condiții dobândite dintr-un punct de vedere astrofizic universal, un punct cosmic de sprijin, situat în afara naturii înseşi.

Din acest motiv, matematica a devenit ştiința principală a epocii moderne, iar întâietatea de care se bucură nu are nimic de-a face cu felul în care Platon socotea matematica drept cea mai nobilă dintre toate ştiințele, întrecută numai de filosofie, de care, credea el, nimănui nu ar trebui să îi fie îngăduit să se apropie dacă nu s-a familiarizat în prealabil cu lumea matematică a formelor ideale. Căci matematica (adică geometria) asigura introducerea potrivită în acel cer al Ideilor, unde simplele imagini *(eidôla)* şi umbre, materia pieritoare, nu mai pot stânjeni apariția ființei eterne, unde asemenea

apariţii sunt salvate *(sâzein taphainomena)* şi puse la adăpost, purificate în egală măsură de senzualitatea şi de moartea omenească, ca şi de perisabilitatea materială. Totuşi, formele matematice şi ideale nu erau produsele intelectului, ci se ofereau ochilor minţii aşa cum datele sensibile se oferă organelor de simţ; iar cei deprinşi să sesizeze ceea ce era ascuns privirii corporale şi minţii neinstruite a celor mulţi vedeau fiinţa adevărată sau, mai curând, fiinţa în manifestarea ei veritabilă. Odată cu apariţia modernităţii, matematica nu îşi lărgeşte pur şi simplu conţinutul, nici nu se extinde spre infinit pentru a deveni aplicabilă la imensitatea unui univers infinit şi într-o nesfârşită expansiune, ci încetează să se mai ocupe de manifestări. Ea nu mai reprezintă începutul filosofiei, al „ştiinţei" Fiinţei în înfăţişarea ei veritabilă, ci devine ştiinţa structurii intelectului omenesc.

Când geometria analitică a lui Descartes a tratat spaţiul şi întinderea, acea *res extensa* a naturii şi a lumii, în aşa fel „încât relaţiile ei, oricât de complicate, să trebuiască întotdeauna să se poată exprima în formule algebrice", matematica a izbutit să reducă şi să traducă tot ceea ce nu este omul în tipare identice cu structurile mentale omeneşti. Când, în plus, aceeaşi geometrie analitică a dovedit, „dimpotrivă, că adevărurile numerice... pot fi în întregime reprezentate spaţial", s-a elaborat o ştiinţă fizică ce nu reclama pentru formularea ei completă alte principii pe lângă cele ale matematicii pure, iar în această ştiinţă omul se putea mişca, se putea aventura în spaţiu şi putea fi sigur că nu va întâlni nimic altceva în afară de sine, nimic care nu putea fi redus la tipare existente în el.{348} Fenomenele puteau fi salvate acum doar în măsura în care se puteau reduce la o ordine matematică, iar această operaţie matematică nu servea la pregătirea intelectului omenesc pentru dezvăluirea adevăratei fiinţe, îndreptându-l către măsurile ideale ce apar în datele sensibile, ci servea, dimpotrivă, la reducerea acestor date la măsura intelectului omenesc, care, dacă distanţa este

suficientă, iar el îndeajuns de departe şi de detaşat, poate examina şi dirija mulțimea şi diversitatea concretului după propriile lui tipare şi simboluri. Acestea nu mai sunt forme ideale dezvăluite ochilor minții, ci rezultatul îndepărtării de fenomene a ochilor minții şi, în aceeaşi măsură, a ochilor corpului, al reducerii a tot ce se arată prin forța distanței.

În aceste condiții de îndepărtare, fiecare ansamblu de obiecte se transformă într-o simplă masă, iar fiecare masă, ori cât de dezordonată, incoerentă şi confuză, seva supune anumitor tipare şi scheme ce posedă aceeaşi validitate şi tot atâta semnificație cât o curbă matematică, pe care, după cum *remarca* odată Leibniz, o putem găsi întotdeauna între puncte aruncate la întâmplare pe o bucată de hârtie. Căci, dacă „se poate arăta că o rețea matematică de un fel oarecare poate fi urzită în jurul oricărui univers ce cuprinde un număr de obiecte... atunci faptul că universul nostru se potriveşte tratării matematice nu are nicio semnificație filosofică importantă”.[{349}] Ceea ce nu demonstrează, fără îndoială, existența unei ordini frumoase în sine inerente naturii şi nici nu îi oferă o confirmare intelectului omenesc, capacității sale de a depăşi în acuitate simțurile sau calității sale de organ potrivit de receptare a adevărului.

Acea *reductio scientiae ad mathematicam* [reducere a ştiinței la matematică] specific modernă a refuzat mărturia naturii observate de aproape de simțurile omeneşti în acelaşi fel în care Leibniz a refuzat să accepte ceea ce se ştia despre originea întâmplătoare şi natura haotică a punctelor de pe bucata de hârtie. Iar sentimentul de neîncredere, de indignare şi de deznădejde, care a fost prima şi care, din punct de vedere spiritual, continuă să fie cea mai durabilă consecință a descoperirii faptului că punctul arhimedic nu a fost un vis zadarnic al speculației goale, nu se deosebeşte de indignarea neputincioasă pe care o resimte un om căruia, după ce a văzut cu ochii lui cum punctele au fost aruncate la întâmplare şi fără o intenție anume pe hârtie, i se arată şi este silit să admită că toate simțurile şi întreaga lui putere de

judecată l-au trădat şi că, în realitate, a văzut formarea unei „linii geometrice a cărei direcţie este constant şi uniform definită de o singură regulă”[{350}].

37.
Ştiinţă universală *versus* ştiinţe ale naturii

A fost nevoie de mai multe generaţii şi de câteva secole până să iasă la lumină adevărata semnificaţie a revoluţiei copernicane şi a descoperirii punctului arhimedic. Abia noi, iar noi abia de câteva decenii, am ajuns să trăim într-o lume pe de-a-ntregul definită de o ştiinţă şi de o tehnologie ale căror adevăr obiectiv şi cunoaştere practică derivă din legi cosmice şi universale, distincte de legile terestre şi „naturale”, o lume în care naturii terestre şi artificialului uman li se aplică o cunoaştere dobândită prin alegerea unui punct de referinţă din afara Pământului. Există o prăpastie adâncă între cei de dinaintea noastră, care ştiau că Pământul se învârte în jurul Soarelui, că niciunul, nici celălalt nu sunt centrul universului şi care trăgeau concluzia că omul şi-a pierdut atât casa, cât şi locul privilegiat din interiorul creaţiei, şi noi înşine, care suntem încă şi pesemne vom fi mereu creaturi legate de Pământ, dependente de metabolismul cu natura terestră, şi care am descoperit mijloacele de a declanşa procese de origine cosmică şi poate chiar de dimensiuni cosmice. Dacă cineva doreşte să tragă o linie de demarcaţie între epoca modernă şi lumea în care am ajuns să trăim, ar putea foarte bine să o găsească în diferenţa dintre o ştiinţă care priveşte natura dintr-un punct de vedere universal şi dobândeşte astfel deplină stăpânire asupra ei şi o ştiinţă cu adevărat „universală”, care introduce în natură procese cosmice, chiar cu riscul evident de a o distruge şi de a

distruge odată cu ea stăpânirea omului asupra naturii.

Pentru moment, lucrul ia care ne gândim în primul rând este, fireşte, colosala creştere a puterii omeneşti de distrugere, faptul că suntem în stare să distrugem întreaga viață organică de pe pământ şi că într-o zi vom fi probabil capabili să distrugem până şi Pământul însuşi. Totuşi, noua putere creatoare care îi corespunde, faptul că putem produce elemente noi care nu au existat niciodată în natură, că nu suntem în stare să facem numai speculații asupra raportului dintre masă şi energie şi asupra identității lor profunde, ci şi să transformăm cu adevărat masa în energie sau radiația în materie, nu este întru nimic mai puțin teribilă şi nu e cu nimic mai puțin dificil să i se facă față. În acelaşi timp, am început să populăm spațiul din jurul Pământului cu stele artificiale, creând, ca să zicem aşa, sub forma sateliților, noi corpuri cereşti şi sperăm că, într-un viitor nu prea îndepărtat, vom fi capabili să înfăptuim ceea ce epocile de dinaintea noastră socoteau drept cea mai mare, mai adâncă şi mai sfântă taină a naturii, aceea de a crea sau de a recrea miracolul vieții. Folosesc intenționat cuvântul „acrea" spre a arăta că, în realitate, noi facem ceea ce pentru toate epocile de dinainte trecea drept prerogativa exclusivă a acțiunii divine.

Gândul acesta ni se pare o blasfemie şi, cu toate că este astfel pentru orice sistem de referință tradițional, filosofic sau teologic, occidental sau oriental, el nu este o mai mare blasfemie decât ceea ce am făcut până acum şi decât ceea ce năzuim să facem. Gândul îşi pierde totuşi caracterul blasfemiator de îndată ce înțelegem ceea ce Arhimede a înțeles atât de bine, chiar dacă nu a şti ut cum să ajungă la acel punct situat în afara Pământului, şi anume că, indiferent de modul în care explicăm evoluția Pământului, a naturii şi a omului, ele trebuie să fi luat ființă printr-o forță transmundană, „universală", a cărei lucrare trebuie să poată fi înțeleasă până acolo încât să poată fi imitată de cineva capabil să ocupe aceeaşi poziție. În cele din urmă, doar o asemenea presupusă poziție în universul exterior Pământului

ne îngăduie să producem procese care nu se întâlnesc pe Pământ şi nu joacă niciun rol într-o materie stabilă, dar sunt hotărâtoare pentru apariţia materiei. Stă într-adevăr în însăşi firea lucrurilor ca astrofizica, iar nu geofizica, ştiinţa „universală", iar nu ştiinţele „naturii", să fi fost cea capabilă să pătrundă până la tainele ultime ale Pământului şi ale naturii. Din perspectiva universului, Pământul nu este decât un caz particular şi poate fi înţeles ca atare, tot aşa cum, în această privinţă, nu poate exista o diferenţă hotărâtoare între materie şi energie, ambele nefiind „decât forme diferite ale aceleiaşi substanţe fundamentale".{351}

Deja odată cu Galilei şi, cu siguranţă, începând cu Newton, cuvântul „universal" a început să capete un sens cât se poate de precis: el înseamnă „valabil dincolo de sistemul nostru solar". Ceva foarte asemănător s-a petrecut şi cu un alt cuvânt de origine filosofică, cuvântul „absolut", care se foloseşte pentru „timpul absolut", „spaţiul absolut", „mişcarea absolută" sau „viteza absolută", desemnând de fiecare dată un timp, un spaţiu, o mişcare, o viteză prezente în univers şi în comparaţie cu care timpul, spaţiul, mişcarea sau viteza terestre nu sunt decât „relative". Tot ceea ce se întâmplă pe Pământ a ajuns relativ de când punerea în raport a Pământului cu universul a devenit punctul de referinţă al tuturor măsurătorilor.

Sub aspect filosofic, se pare că aptitudinea omului de a adopta acest punct de sprijin cosmic, universal, fără a-şi schimba locul, constituie semnul cel mai clar al originii lui universale, ca să zicem aşa. E ca şi cum nu am mai avea nevoie de teologie ca să ne spună că omul nu este, nu poate să fie din lumea aceasta, chiar dacă îşi petrece viaţa aici; şi poate într-o zi vom ajunge să vedem în străvechiul entuziasm al filosofilor pentru universal primul indiciu, ca şi cum numai ei ar fi avut acest presentiment, că va veni timpul când oamenii vor trebui să trăiască în condiţiile terestre şi, în acelaşi timp, vor fi în stare să privească Pământul şi să acţioneze asupra lui dintr-un punct situat în afară. (Singurul

neajuns – sau cel puțin aşa pare în momentul de față – este că omul, deşi poate *opera* plecând de la un punct de sprijin absolut, „universal", lucru pe care filosofii nu l-au crezut niciodată posibil, şi-a pierdut capacitatea de *agtndim* termeni absoluți, universali, împlinind astfel şi năruind în acelaşi timp criteriile şi idealurile filosofiei tradiționale. În locul vechii dihotomii dintre Pământ şi cer, avem una nouă, între om şi univers, sau între capacitățile de înțelegere ale minții omeneşti şi legile universale pe care omul le poate descoperi şi manevra fără a le înțelege cu adevărat.)

Indiferent care vor fi recompensele şi poverile acestui viitor încă nesigur, un lucru e cert: deşi ar putea influența considerabil, poate chiar radical, limbajul şi conținutul metaforic al religiilor existente, viitorul nici nu va suprima, nici nu va înlătura şi nici măcar nu va deplasa acel necunoscut care constituie domeniul credinței.

Cu toate că noua ştiință, ştiința punctului arhimedic, a avut nevoie de secole şi degenerații pentru a-şi dezvălui pe de-a-ntregul posibilitățile, având nevoie de aproape două sute de ani înainte de a începe măcar să schimbe lumea şi să stabilească condiții noi pentru viața omului, minții omeneşti nu i-a luat mai mult de câteva decenii, nici chiar o generație, ca să tragă anumite concluzii din descoperirile lui Galilei şi din metodele şi premisele pe baza cărora ele fuseseră făcute. Gândirea omenească s-a transformat în câțiva ani sau în câteva decenii tot atât de radical pe cât lumea omului în câteva secole; şi, cu toate că această schimbare s-a mărginit, cum era de aşteptat, la acei câțiva care aparțineau celei mai ciudate dintre toate societățile moderne, societatea savanților şi republica literelor (singura societate care a supraviețuit tuturor schimbărilor de convingeri şi tuturor conflictelor fără o revoluție şi fără a uita vreodată „să onoreze omul ale cărui credințe nu le mai împărtăşeşte"[{352}]), această soci etate a anticipat în multe privințe, numai prin puterea imaginației instruite şi controlate, schimbarea radicală de gândire a tuturor oamenilor moderni, care a devenit o realitate

perceptibilă politic abia în zilele noastre.{353} Descartes este părintele filosofiei moderne în aceeaşi măsură în care Galilei este strămoşul ştiinţei moderne şi, cu toate că e adevărat că după secolul al XVII-lea, mai cu seamă din pricina evoluţiei filosofiei moderne, ştiinţa şi filosofia s-au despărţit într-un chip mai hotărât ca niciodată până atunci{354} – Newton a fost aproape ultimul care îşi mai socotea strădaniile drept „filosofie experimentală", oferindu-şi descoperirile reflecţiei „astronomilor şi filosofilor"{355}, tot aşa cum Kant a fost ultimul filosof care mai era, totodată, un fel de astronom şi de naturalist{356} –, filosofia modernă îşi datorează, mai mult decât orice filosofie anterioară, originea şi evoluţia unor descoperiri ştiinţifice concrete. Faptul că această filosofie, corespondent precis al unei concepţii ştiinţifice despre lume de mult abandonate, nu s-a demodat astăzi, nu se datorează numai naturii filosofiei care, acolo unde este autentică, posedă aceeaşi perenitate şi durabilitate ca şi lucrările de artă, ci este strâns legat în acest caz particular de evoluţia ulterioară a unei lumi în care adevăruri care timp de secole nu fuseseră decât la îndemâna celor puţini au devenit realităţi pentru toată lumea.

Ar fi absurd, fără îndoială, să trecem cu vederea corespondenţa aproape prea exactă dintre înstrăinarea de lume a omului modern şi subiectivismul filosofiei moderne, de la Descartes şi Hobbes la senzualismul, empirismul şi pragmatismul britanic, sau de la idealismul şi materialismul german, până la existenţialismul fenomenologic şi la pozitivismul logic ori epistemologic de dată recentă. Însă ar fi tot atât de absurd să credem că ceea ce l-a făcut pe filosof să întoarcă spatele vechilor chestiuni metafizice şi să îşi îndrepte atenţia către introspecţia de diverse tipuri – introspecţia aparatului său senzorial sau cognitiv, introspecţia conştiinţei sale, a proceselor psihologice şi logice – a fost un impuls apărut din dezvoltarea autonomă a ideilor sau, într-o altă variantă a aceleiaşi interpretări, să credem că lumea noastră ar fi arătat altfel dacă filosofia ar fi rămas ancorată în tradiţie.

Aşa cum am spus deja, nu ideile, ci evenimentele schimbă lumea – sistemul heliocentric este, ca idee, tot atât de vechi ca şi speculaţiile pitagoreice şi tot atât de persistent în istoria noastră ca tradiţiile neoplatoniciene, fără să fi transformat vreodată, din această pricină, lumea sau gândirea omului –, autorul evenimentului hotărâtor al epocii moderne fiind mai curând Galilei decât Descartes. Descartes era el însuşi întru totul conştient de acest lucru şi, aflând de procesul şi de retractarea lui Galilei, a fost ispitit pentru o clipă să îşi arunce în foc toate manuscrisele, căci „dacă mişcarea Pământului este falsă, toate fundamentele filosofiei mele sunt şi ele false”{357}. Dar, înălţând ceea ce se întâmplase la nivelul unei gândiri intransigente, Descartes şi ceilalţi filosofi au înregistrat cu neasemuită precizie şocul enorm provocat de acest eveniment; ei au anticipat, în parte cel puţin, tocmai dilemele inerente noului punct de sprijin adoptat de om, cu care, fiind prea ocupaţi, oamenii de ştiinţă nu şi-au bătut capul până ce, în zilele noastre, ele au început să îşi facă apariţia chiar în lucrul lor, stânjenindu-le cercetările. De atunci, curioasa nepotrivire dintre dispoziţia afectivă a filosofiei moderne, care fusese de la început precumpănitor pesimistă, şi dispoziţia afectivă a ştiinţei moderne, care se dovedise până de curând de un optimism atât de viguros, s-a şters. Pare să fi rămas puţină voioşie în fiecare dintre ele.

38.
Apariţia Îndoielii carteziene

Filosofia modernă începe cu îndoiala, cu acel *de omnibus dubitandum est* al lui Descartes, însă nu cu îndoiala ca mijloc de control propriu minţii omeneşti, menit să o păzească de înşelătoriile gândirii şi de iluziile simţurilor, nici ca scepticism

îndreptat împotriva moravurilor şi a prejudecăților oamenilor şi ale vremurilor şi nici chiar ca metodă critică de cercetare ştiințifică şi de speculație filosofică. Îndoiala carteziană are o cu mult mai largă sferă de cuprindere, iar intenția ei este prea radicală ca să poată fi determinată printr-un conținut atât de concret. În filosofia şi în gândirea modernă, îndoiala ocupă aproape aceeaşi poziție centrală ca cea ocupată în toate veacurile precedente de grecescul *thaumazein,* mirarea în fața a tot ce există aşa cum există. Descartes a fost cel dintâi care a teoretizat această îndoială modernă, devenită după el motorul firesc, imperceptibil, ce pune ideile în mişcare, axa nevăzută în jurul căreia s-a aşezat întreaga gândire. Întocmai cum, de la Platon şi Aristotel până la epoca modernă, filosofia conceptuală, prin reprezentanții ei cei mai de seamă şi mai autentici, fusese expresia articulată a uimirii, tot astfel filosofia modernă de la Descartes încoace e formată din articulările şi din ramificațiile îndoielii.

Îndoiala carteziană, în înțelesul ei radical şi universal, a reprezentat la început răspunsul dat unei noi realități, o realitate ce nu a fost cu nimic mai puțin reală doar pentru că timp de secole s-a mărginit la cercul restrâns şi lipsit de însemnătate politică al savanților şi al cărturarilor. Filosofii au înțeles numaidecât că descoperirile lui Galilei nu însemnau simpla contestare a mărturiei simțurilor şi că nu rațiunea era aceea care, precum la Aristarh şi la Copernic, „le siluise astfel simțurile", pentru că atunci oamenii nu ar mai fi avut într-adevăr de ales decât între facultățile lor şi a lăsa rațiunea înnăscută să devină „stăpâna credinței lor".{358} Nu rațiunea, ci un instrument făcut de mâna omului, telescopul, a schimbat de fapt concepția asupra lumii fizice; nu contemplația, observația şi speculația au dus la noua cunoaştere, ci intervenția energică a lui *homo faber,* a producerii şi a fabricării. Altfel spus, omul fusese înşelat cât timp crezuse că realitatea şi adevărul li se vor dezvălui simțurilor şi rațiunii sale dacă rămâne credincios față de ceea ce a văzut cu ochii corpului şi ai minții. Vechea opoziție dintre

adevărul sensibil şi adevărul raţional, dintre facultatea inferioară a simţurilor de a percepe adevărul şi facultatea superioară a raţiunii de a descoperi adevărul, a pălit în faţa acestei provocări, în faţa evidenţei implicite că nici adevărul, nici realitatea nu sunt date, că nici primul, nici cea de-a doua nu se arată aşa cum sunt şi că numai amestecul omului în ceea ce apare şi înlăturarea a tot ce se arată pot aduce speranţa unei adevărate cunoaşteri.

Abia acum s-a descoperit în ce măsură raţiunea şi credinţa în raţiune nu depind de percepţiile fiecărui simţ în parte, fiecare dintre ele putând fi o iluzie, ci de premisa necontestată după care simţurile luate în ansamblu – ţinute laolaltă şi guvernate de simţul comun, al şaselea şi cel mai însemnat simţ – îl introduc pe om în realitatea care îl înconjoară. Dacă ochiul omenesc ne poate trăda într-un asemenea grad, încât atâtea generaţii de oameni au fost făcute să creadă că Soarele se învârte în jurul Pământului, atunci metafora ochilor minţii nu mai poate rezista cu niciun chip; ea se întemeia, cu toate că implicit şi chiar şi atunci când era folosită în opoziţie cu simţurile, pe o încredere necondiţionată în vederea corporală. Dacă Fiinţa şi Ceea ce se arată se despart pentru totdeauna, şi asta este într-adevăr – cum Marx observa odată – presupoziţia de bază a întregii ştiinţe moderne, atunci nu mai rămâne nimic de acceptat prin credinţă; totul trebuie pus la îndoială. Este ca şi cum s-ar fi împlinit îndepărtata profeţie a lui Democrit, după care biruinţa minţii asupra simţurilor nu se poate încheia decât cu înfrângerea minţii, cu deosebirea că acum datele furnizate de un instrument păreau să fi ieşit victorioase atât asupra minţii, cât şi asupra simţurilor.{359}

Trăsătura caracteristică a îndoielii carteziene stă în universalitatea ei, în aceea că nimic, nici gândirea şi nici experienţa, nu îi poate scăpa. Nimeni pesemne nu i-a explorat adevăratele dimensiuni cu mai multă onestitate decât Kierkegaard, atunci când a făcut saltul – nu dinspre raţiune, cum credea el, ci dinspre îndoială – spre credinţă, purtând astfel îndoiala chiar în inima religiei moderne.{360}

Universalitatea ei se întinde de la mărturia simțurilor la mărturia rațiunii şi a credinței, deoarece această îndoială constă în fond în pierderea evidenței, iar gândirea a pornit întotdeauna de la ceea ce este evident în şi prin sine – evident nu numai pentru gânditor, ci pentru toată lumea. Îndoiala carteziană nu s-a îndoit pur şi simplu de faptul că înțelegerea omenească este deschisă la toate adevărurile ori că vederea omenească este capabilă să vadă toate lucrurile, ci de faptul că, pentru înțelegerea omenească, inteligibilitatea ar constitui o probă a adevărului, tot aşa cum vizibilitatea nu constituia defel o dovadă a realității. Această îndoială se îndoieşte de existența a ceva de felul adevărului şi descoperă astfel cum conceptul tradițional de adevăr, fie că se întemeia pe percepția sensibilă, fie pe rațiune sau pe credința în revelația divină, se sprijinise pe dubla presupoziție după care ceea ce există cu adevărat va apărea de la sine, iar facultățile omeneşti sunt pregătite să îl recepteze.{361} Că adevărul se dezvăluie pe sine – acesta era crezul comun al Antichității păgâne şi al celei ebraice, al filosofiei creştine şi al celei laice, lată de ce noua filosofie, modernă, s-a întors cu atâta vehemență – de fapt cu o violență vecină cu ura – împotriva tradiției, trecând repede peste entuziasta reînviere şi redescoperire a Antichității din Renaştere.

Ne dăm cu adevărat seama cât a fost de pătrunzătoare îndoiala carteziană doar dacă înțelegem că noile descoperiri au dat o lovitură chiar mai fatală încrederii omeneşti în lume şi în univers decât ar lăsa să se vadă separarea categorică a ființei de ceea ce se arată. Căci acum relația dintre cele două nu mai este statică, precum în scepticismul tradițional, ca şi cum ceea ce se arată nu ar face altceva decât să ascundă şi să disimuleze adevărata ființă, ce scapă mereu cunoaşterii omului. Dimpotrivă, această Ființă este uimitor de activă şi de energică: ea îşi creează propriile apariții, atâta doar că aceste apariții sunt iluzii. Tot ceea ce percep simțurile omeneşti este rezultatul unor forțe secrete, invizibile, iar dacă, prin intermediul anumitor dispozitive, al unor instrumente

ingenioase, aceste forțe sunt prinse în plină desfăşurare mai curând decât descoperite – aşa cum animalul cade în cursă, iar hoțul este prins împotriva voinței şi a intențiilor lui –, se constată că această Ființă extraordinar de productivă are o asemenea natură, încât dezvăluirile sale trebuie să fie iluzii, iar concluziile trase din aparițiile sale trebuie să fie înşelătoare.

Filosofia lui Descartes este bântuită de două coşmaruri care într-un sens au devenit coşmarurile întregii epoci moderne, nu pentru că această epocă ar fi fost atât de profund influențată de filosofia carteziană, ci pentru că apariția lor era aproape imposibil de evitat odată ce au fost înțelese adevăratele consecințe ale concepției moderne despre lume. Aceste coşmaruri sunt foarte simple şi foarte bine cunoscute. Într-unul, realitatea, atât a lumii, cât şi a vieții omeneşti, este pusă la îndoială; dacă nu ne putem bizui nici pe simțuri, nici pe simțul comun şi nici pe rațiune, atunci se prea poate ca tot ceea ce noi considerăm drept realitate să nu fie decât un vis. Celălalt priveşte condiția umană în general, aşa cum era dezvăluită de noile descoperiri şi de neputința omului de a se bizui pe simțurile şi pe rațiunea lui; în asemenea condiții pare într-adevăr cu mult mai probabil ca un spirit rău, un *Dieu trompeur*, să îl înşele cu bun ştiință şi cu răutate pe om decât ca Dumnezeu să fie conducătorul universului. Magia diabolică a acestui spirit rău ar consta în faptul de a fi creat o făptură care poartă în sine o idee despre adevăr doar pentru a-i acorda apoi asemenea facultăți, încât să nu fie niciodată în stare să ajungă la vreun adevăr, să nu *fie* niciodată capabilă să aibă vreo certitudine.

Într-adevăr, această din urmă chestiune, aceea a certitudinii, avea să devină hotărâtoare pentru întreaga evoluție a moralei moderne. De fapt, ceea ce s-a pierdut în epoca modernă nu a fost capacitatea de a sesiza adevărul şi realitatea, sau cea de a crede, nici disponibilitatea, ce rezultă cu necesitate de aici, de a accepta mărturia simțurilor şi a rațiunii, ci certitudinea care altădată însoțea această

capacitate. În religie, nu credința în mântuire sau în viața de apoi a fost cea care s-a pierdut imediat, ci acea *certitudo salutis* – şi asta s-a întâmplat în toate țările protestante în care prăbuşirea Bisericii Catolice eliminase ultima instituție ataşată tradiției care, acolo unde autoritatea ei a rămas necontestată, s-a interpus între impactul modernității şi masele de credincioşi. După cum urmarea imediată a pierderii acestei certitudini a fost regăsirea dorinței pasionate de a face bine în viața aceasta, de parcă nu ar fi fost vorba decât de o îndelungată perioadă de încercare{362}, tot astfel pierderea certitudinii adevărului a avut drept rezultat un zel proaspăt, cu totul nou, pentru franchețe – ca şi cum omul îşi putea permite să fie mincinos doar câtă vreme era încredințat de existența incontestabilă a adevărului şi a realității obiective, care cu siguranță ar înfrânge şi ar supraviețui tuturor minciunilor sale.{363} Profunda schimbare a normelor morale petrecută în primul secol al epocii moderne a fost inspirată de nevoile şi de idealurile celui mai important grup de oameni al acestei epoci, noii savanți; iar virtuțile cardinale moderne – reuşita, hărnicia şi franchețea – sunt, în acelaşi timp, virtuțile supreme ale ştiinței moderne.{364}

Societățile savante şi Academiile regale au devenit centrele morale influente unde oamenii de ştiință se organizau pentru a găsi căi şi mijloace prin care, cu ajutorul experimentelor şi al instrumentelor, se putea întinde o cursă naturii, silind-o să îşi divulge secretele. Iar această sarcină uriaşă, pe care nu o putea îndeplini nicidecum un singur om, ci numai efortul colectiv al celor mai luminate spirite ale umanității, a prescris regulile de conduită şi noile norme de judecată. Locul ocupat altădată de adevăr în acel tip de „teorie" pe care, de la greci încoace, îl reprezentase privirea contemplativă a spectatorului preocupat să primească realitatea ce i se deschidea în față a fost preluat de tema reuşitei, iar proba teoriei a devenit una „practică": va da sau nu rezultate? Teoria s-a transformat în ipoteză, iar reuşita ipotezei a ajuns adevăr. Totuşi, acest criteriu extrem de important al reuşitei nu depinde de

considerațiile practice sau de dezvoltările tehnice care pot să însoțească sau nu anumite descoperiri ştiințifice. Criteriul reuşitei este inerent esenței înseşi şi progresului ştiinței moderne, fără nicio legătură cu aplicațiile sale. Aici reuşita nu e defel idolul găunos în care a degenerat în societatea burgheză; ea însemna, iar în ştiințe a continuat mereu să fie, o adevărată izbândă a ingeniozității umane împotriva piedicilor copleşitoare.

Soluția carteziană a îndoielii universale sau eliberarea ei de cele două coşmaruri legate între ele – acela că totul e un vis şi că nu există nimic real, şi acela că lumea nu e guvernată de Dumnezeu, ci de un spirit rău care îşi bate joc de om – s-a asemănat prin metodă şi conținut cu mutarea atenției de la adevăr spre franchețe şi de la realitate spre ceea ce e demn de încredere. Convingerea lui Descartes, după care, „deşi nu e măsura lucrurilor ori a adevărului, mintea noastră trebuie negreşit să fie măsura lucrurilor pe care le afirmăm sau le negăm”{365}, repetă ceea ce savanții descoperiseră în linii mari, fără a-i da o expresie precisă: chiar dacă nu există adevăr, omul poate fi sincer şi, chiar dacă nu există certitudine pe care să te poți bizui, omul poate fi vrednic de încredere. Dacă exista salvare, ea trebuia să se găsească în omul însuşi şi, dacă exista o soluție la problemele puse de îndoială, ea trebuia să vină din îndoiala însăşi. Dacă totul a devenit îndoielnic, atunci cel puțin îndoiala este certă şi reală. Indiferent de starea realității şi a adevărului aşa cum sunt ele date simțurilor şi rațiunii, „nimeni nu se poate îndoi de îndoiala sa şi nu poate rămâne nesigur dacă se îndoieşte sau nu”.{366}

Faimosul *cogito ergo sum* („gândesc, deci exist”) nu provine, pentru Descartes, din vreo certitudine de sine a gândirii ca atare – caz în care gândirea ar fi câştigat într-adevăr o nouă demnitate şi o nouă semnificație pentru om –, ci este o simplă generalizare a lui *dubito ergo sum*{367}. Altfel spus, din simpla certitudine logică după care, îndoindu-mă de ceva, îmi dau seama de existența unui proces al îndoielii din conştiința

mea, Descartes a conchis că acele procese care se petrec în mintea omului au o certitudine proprie şi că pot deveni obiect de cercetare prin introspecție.

39.
Introspecția şi pierderea simțului comun

Într-adevăr, introspecția, nu reflecția minții omului asupra stării sufletului sau a corpului său, ci preocuparea pur cognitivă a conştiinței pentru propriul ei conținut (adică esența acelei *cogitatio* carteziene, unde *cogito* înseamnă întotdeauna *cogito me cogitare)* trebuie să conducă la certitudine, întrucât aici nu avem decât ceea ce mintea însăşi a produs; nimeni nu intervine, cu excepția producătorului produsului, iar omul nu se confruntă cu nimic şi cu nimeni altcineva decât cu el însuşi. Cu mult înainte ca ştiințele fizicii şi ale naturii să înceapă să se întrebe dacă omul e capabil să întâlnească, să cunoască şi să înțeleagă şi altceva în afară de sine, filosofia modernă se asigurase prin introspecție că omul nu se preocupă decât de el însuşi. Descartes credea că certitudinea furnizată de noua sa metodă, introspecția, este certitudinea lui „eu sunt”.[368] Altfel spus, omul îşi poartă în sine certitudinea, certitudinea existenței sale; simpla funcționare a conştiinței, deşi nu poate defel asigura simțurile şi rațiunea de realitatea lumii date, confirmă totuşi, mai presus de orice îndoială, realitatea senzațiilor şi a raționamentelor, adică realitatea proceselor care se desfăşoară în minte. Ele nu se deosebesc de procesele biologice care au loc în corp şi care, atunci când luăm act de ele, ne pot de asemenea convinge de realitatea funcțională a corpului. În măsura în care până şi visele sunt reale, întrucât presupun un vis şi pe cineva care visează, lumea conştiinței

este îndeajuns de reală. Singurul neajuns este acela că, aşa cum ar fi cu neputinţă să se deducă din perceperea proceselor corporale forma reală a unui corp, fie şi a propriului corp, tot astfel este cu neputinţă să se ajungă la realitate, la contururile, formele, culorile şi configuraţiile ei, pornindu-se de la simpla conştiinţă a senzaţiilor, în care individul îşi simte propriile simţuri şi în care până şi obiectul simţit devine parte a senzaţiei. Copacul văzut poate fi îndeajuns de real pentru senzaţia vederii, tot aşa după cum copacul visat este suficient de real pentru cel ce visează câtă vreme visul durează, însă nici unul, nici altul nu pot deveni vreodată un copac adevărat.

Din cauza unor asemenea dileme a fost nevoie ca Descartes şi Leibniz să dovedească nu existenţa lui Dumnezeu, ci bunătatea lui, unul demonstrând că lumea nu e guvernată de niciun spirit rău care să îşi bată joc de om, iar celălalt că această lume, cu om cu tot, este cea mai bună dintre toate lumile posibile. Important în aceste justificări tipic moderne, cunoscute de la Leibniz încoace drept teodicee, este că îndoiala nu priveşte existenţa unei fiinţe supreme, care, dimpotrivă, e socotită drept ceva de la sine înţeles, ci revelaţia ei, aşa cum e expusă în tradiţia biblică, şi intenţiile ei faţă de om şi lume, sau mai curând adecvarea dintre om şi lume. A pune la îndoială faptul că Biblia sau natura conţin o revelaţie divină este de la sine înţeles odată ce s-a arătat că revelaţia ca atare, dezvăluirea realităţii în faţa simţurilor şi a adevărului în faţa raţiunii, nu constituie o garanţie nici pentru realitate, nici pentru adevăr. Totuşi, îndoiala legată de bunătatea lui Dumnezeu, ideea de *Dieu trompeur,* s-a născut din chiar experienţa dezamăgirii inerente acceptării noii concepţii despre lume, dezamăgire cu atât mai usturătoare cu cât se repetă implacabil, căci nicio cunoaştere a naturii heliocentrice a sistemului nostru planetar nu poate schimba faptul că Soarele este văzut zilnic înconjurând Pământul, răsărind şi apunând la locul său prestabilit. Abia acum, când s-ar fi zis că, fără accidentul telescopului, omul ar fi putut rămâne

înşelat pentru totdeauna, căile Domnului au devenit cu adevărat de nepătruns; cu cât omul afla mai multe despre univers, cu atât putea înțelege mai puțin intențiile şi scopurile creării lui. Bunătatea Dumnezeului teodiceelor este, prin urmare, doar calitatea unui *deus ex machina;* bunătatea inexplicabilă este, în *cele din urmă,* singurul lucru care salvează realitatea în filosofia lui Descartes (coexistența minții şi a întinderii, a acelor *rescogitans* şi *resextensa),* tot aşa cum salvează armonia prestabilită dintre om şi lume la Leibniz.{369}

Ingeniozitatea introspecției carteziene şi deci motivul pentru care această filosofie a devenit atât de importantă în evoluția spirituală şi intelectuală a epocii moderne vin în primul rând din faptul că s-a folosit de coşmarul non-realității cade un mijloc pentru a scufunda toate obiectele lumii în fluxul conştiinței şi al proceselor sale. „Copacul văzut", descoperit în conştiință prin introspecție, nu mai este copacul dat prin vedere şi prin atingere, o entitate în sine, cu formă proprie, identică şi neschimbătoare. Preschimbat în obiectai conştiinței, aşezat pe acelaşi plan cu o simplă amintire sau cu ceva cu totul închipuit, el devine parte a procesului însuşi, adică a acelei conştiințe cunoscute doar ca flux în perpetuă mişcare. Nimic pesemne nu putea pregăti mai bine mintea noastră pentru viitoarea dizolvare a materiei în energie, a obiectelor într-un vârtej de fenomene atomice, decât această dizolvare a realității obiective în stări subiective de conştiință sau, mai curând, în procese mentale subiective. În al doilea rând, iar asta a avut o însemnătate chiar mai mare pentru etapele de început ale epocii moderne, metoda carteziană de asigurare a certitudinii împotriva îndoielii universale corespundea cât se poate de precis celei mai evidente concluzii ce se putea trage din noua ştiință a fizicii: deşi adevărul nu poate fi cunoscut ca ceva dat şi dezvăluit, omul poate cel puțin să cunoască ceea ce face el însuşi. Aceasta a devenit într-adevăr atitudinea cea mai generală şi cea mai larg acceptată a epocii moderne, iar această convingere, mai curând decât îndoiala pe care se întemeiază, este cea care a

împins generațiile una după alta mai mult de trei sute de ani într-un ritm tot mai accelerat al descoperirii şi al dezvoltării.

Rațiunea carteziană se întemeiază în întregime „pe premisa implicită după care mintea nu poate cunoaşte decât ceea ce a produs ea însăşi şi păstrează într-un anumit sens înăuntrul ei”.{370} Idealul ei suprem trebuie să fie, de aceea, cunoaşterea matematică, aşa cum o înțelege epoca modernă, adică nu o cunoaştere a formelor ideale date în afara minții, ci a formelor produse de o minte care în cazul acesta nici nu mai are nevoie ca simțurile să fie stimulate – ori mai curând iritate – de alte obiecte în afară de sine. Această teorie este negreşit ceea ce Whitehead numeşte „rezultatul simțului comun bătând în retragere”.{371} Căci simțul comun, cel prin care toate celelalte simțuri, cu senzațiile lor profund particulare, erau altădată introduse într-o lume comună, la fel cum vederea îl introducea pe om în lumea vizibilă, devenea acum o facultate internă lipsită de orice legătură cu lumea. Acest simț continua să fie numit comun, însă numai pentru că se întâmpla să le fie comun tuturor oamenilor. Iar ceea ce oamenii au acum în comun nu mai este lumea, ci structura minții lor, pe care, la drept vorbind, ei nu o pot avea în comun, facultatea de a raționa neputând fi decât în mod întâmplător aceeaşi la toată lumea.{372} Faptul că, dacă ni se cere să adunăm doi cu doi, noi dăm cu toții acelaşi răspuns: patru, devine de acum înainte modelul însuşi de raționament al simțului comun.

Rațiunea, la Descartes în aceeaşi măsură ca şi la Hobbes, devine „calculul consecințelor”, facultatea deducției şi a concluzionării, adică a procesului pe care omul îl poate declanşa oricând înăuntrul său. Mintea acestui om – ca să rămânem în sfera matematicii – nu mai priveşte enunțul „doi-cu-doi-fac-patru” ca pe o ecuație în care două părți se echilibrează într-o armonie evidentă, ci înțelege ecuația ca expresia unui proces în care doi cu doi *devin* patru cu scopul de a da naştere altor procese de adunare care, în cele din urmă, vor duce la infinit. Această facultate a primit în epoca modernă numele de raționament al simțului comun; este

jocul minții cu ea însăşi, care se produce atunci când mintea se izolează de întreaga realitate şi nu se mai" simte" decât pe sine. Rezultatele acestui joc sunt „adevăruri" constrângătoare, deoarece se presupune că structura minții unui om se deosebeşte tot atât de puțin de a altuia pe cât se deosebesc formele corpurilor lor. Oricât de mare ar fi, diferența ar fi numai de putere mentală, testabilă şi măsurabilă ca puterea unui motor. Vechea definiție a omului ca *animal rationale* ajunge aici la o precizie teribilă: lipsite de simțul prin intermediul căruia cele cinci simțuri animalice ale omului sunt introduse într-o lume comună tuturor oamenilor, ființele omeneşti nu mai sunt într-adevăr decât nişte animale capabile să raționeze, „să calculeze consecințe".

Dilema descoperirii punctului arhimedic a fost şi este încă aceea că punctul din afara Pământului a fost descoperit de o creatură terestră care, în clipa când a încercat să îşi aplice concepția universală despre lume în mediul său ambiant, a descoperit că nu trăieşte numai într-o lume diferită, ci şi întoarsă pe dos. Soluția lui Descartes la această dilemă a fost să mute punctul arhimedic în omul însuşi{373}, să aleagă ca ultim punct de referință însuşi modelul minții omeneşti ce se asigură de realitate şi de certitudine în interiorul unui cadru de formule matematice produse de ea însăşi. Faimoasa *reductio scientiae ad mathematicam* permite astfel înlocuirea datelor sensibile cu un sistem de ecuații matematice în care toate relațiile reale se dizolvă în raporturi logice între simboluri artificiale. Această înlocuire îi îngăduie ştiinței moderne să îşi îndeplinească „sarcina de *a produce"* fenomenele şi obiectele pe care doreşte să le examineze.{374} Iar asta pornind de la premisa că nici Dumnezeu, nici vreun spirit rău nu pot schimba faptul că doi şi cu doi fac patru.

40.
Gândirea şi concepția modernă despre lume

Deplasarea carteziană a punctului arhimedic în mintea omului, cu toate că i-a permis acestuia să îl poarte, aşa zicând, cu sine oriunde se ducea şi l-a eliberat astfel cu desăvârşire de realitatea dată – adică de condiția umană de locuitor al Pământului –, nu a fost poate niciodată la fel de convingătoare ca îndoiala universală din care a apărut şi pe care trebuia să o risipească.{375} Astăzi, în orice caz, descoperim în dilemele cu care se confruntă oamenii de ştiință în mijlocul celor mai mari reuşite aceleaşi coşmaruri care i-au bântuit pe filosofii de la începutul epocii moderne. Coşmarul apare din faptul că o ecuație matematică, precum cea dintre masă şi energie – care la origine nu era menită decât să salveze fenomenele, să fie în acord cu faptele observabile care se puteau explica şi altfel, tot aşa cum sistemele ptolemeic şi copernican se deosebeau la început doar prin simplitate şi armonie –, poate fi folosită de fapt la o transformare cât se poate de reală a masei în energie şi invers, astfel că „transformarea" matematică implicită în fiecare ecuație corespunde unei posibilități de transformare din interiorul realității; coşmarul este prezent totodată în fenomenul ci udat că sistemele matematicii noneuclidiene au fost descoperite fără nicio grijă pentru aplicabilitatea sau chiar pentru semnificația lor empirică, înainte ca ele să îşi câştige surprinzătoarea confirmare în teoria lui Einstein; şi mai este prezent într-un chip încă mai neliniştitor în concluzia inevitabilă după care „posibilitatea unei asemenea aplicații trebuie lăsată deschisă pentru toate constructele matematicii pure, chiar şi pentru cele mai obscure"{376}. Dacă se dovedeşte adevărat că un univers întreg, sau mai degrabă o mulțime de universuri cu totul diferite vor lua ființă „dovedind" absolut orice model general conceput de mintea omenească, atunci omul poate într-adevăr, pentru o clipă, să se bucure de reafirmarea" armoniei prestabilite dintre matematica pură şi fizică"{377}, dintre spirit şi materie, dintre om şi univers. Dar îi va fi greu să înlăture bănuiala că această

lume preconceptută matematic ar putea fi o lume iluzorie, unde fiecare imagine visată pe care omul o produce el însuşi este reală doar cât timp durează visul. Iar bănuielile sale se vor întări atunci când va trebui să descopere că evenimentele şi fenomenele ce se petrec în infinitul mic, în atom, respectă aceleaşi legi, cu aceeaşi regularitate, ca cele din infinitul mare, din sistemele planetare.{378} Toate acestea par să indice că, dacă cercetăm natura din punctul de vedere al astronomiei, obţinem sisteme planetare, pe când, dacă ne desfăşurăm cercetările astronomice din punctul de vedere al Pământului, obţinem sisteme terestre, geocentrice.

Oricum, ori de câte ori încercăm să depăşim ceea ce ni se arată trecând dincolo de întreaga experienţă sensibilă, fie şi cu ajutorul instrumentelor, pentru a prinde tainele ultime ale Fiinţei, care, potrivit concepţiei noastre despre lumea fizică, este atât de enigmatică, încât nu se arată niciodată, şi totuşi atât de puternică, încât dă naştere tuturor aparenţelor, descoperim că aceleaşi modele guvernează deopotrivă macro şi microcosmosul, că instrumentele ne furnizează aceleaşi date. Putem astfel să ne bucurăm din nou pentru o clipă de unitatea regăsită a universului, însă doar pentru a cădea pradă bănuielii că ceea ce am descoperit ar putea să nu aibă nimic de-a face nici cu macro, nici cu microcosmosul, că noi nu ne ocupăm decât cu modelele propriei minţi, minte ce a conceput instrumentele şi a supus natura condiţiilor sale prin experiment – a prescris legile sale naturii, după expresia lui Kant –, caz în care totul se petrece într-adevăr de parcă ne-am afla în mâinile unui spirit rău care îşi bate joc de noi şi ne zădărniceşte setea de cunoaştere, astfel că oriunde căutăm ceea ce nu suntem noi, nu întâlnim decât modelele propriei minţi.

Îndoiala carteziană, urmarea cea mai firească logic şi cea mai apropiată cronologic a descoperirii lui Galilei, a fost slăbită secole la rând mulţumită iscusitei deplasări a punctului arhimedic în omul însuşi, cel puţin în ceea ce privea ştiinţele naturii. Însă matematizarea fizicii, prin care

renunțarea completă la simțuri în vederea cunoaşterii a fost dusă la bun sfârşit, a avut în ultimele ei faze drept consecință neaşteptată şi totuşi firească faptul că, la fiecare întrebare pe care omul o pune naturii, i se răspunde sub formă de modele matematice cărora nu poate să le corespundă nicio imagine, dat fiind că o asemenea imagine ar trebui fabricată ținând seama de experiențele simțurilor noastre.{379} În acest moment, legătura dintre gândire şi experiența simțurilor, inerentă condiției umane, pare să îşi ia revanşa: cu toate că demonstrează „adevărul" celor mai abstracte concepte ale ştiinței moderne, tehnologia nu dovedeşte decât că omul poate aplica întotdeauna rezultatele produse de mintea sa, că, indiferent de sistemul pe care îl foloseşte pentru a explica fenomenele naturale, el va fi în permanență în stare să îl adopte ca principiu director în vederea producerii şi a acțiunii. O asemenea posibilitate era latentă chiar şi la începuturile matematicii moderne, când s-a dovedit că adevărurile numerice sunt pe deplin traductibile în relații spațiale. Prin urmare dacă ştiința actuală aflată în încurcătură invocă reuşitele tehnice pentru „a dovedi" că avem de-a (ace cu o „ordine autentică" dată în natură{380}, ea pare să fi căzut într-un cerc vicios ce poate fi exprimat după cum urmează: oamenii de ştiință îşi formulează ipotezele ca să îşi pregătească experimentele, după care se servesc de aceleaşi experimente pentru a-şi valida ipotezele; în toată această întreprindere ei au în mod evident de a face cu o natură ipotetică.{381}

Cu alte cuvinte, lumea experimentului pare capabilă de fiecare dată să devină o realitate artificială, ceea ce, din nefericire, deşi poate spori puterea omului de a fabrica şi de a acționa, chiar de a crea o lume cu mult dincolo de ceea ce a îndrăznit să îşi imagineze ori să viseze oricare din epocile precedente, îl împinge înapoi pe om încă o dată – şi de data asta cu şi mai multă forță – în închisoarea propriei sale minți, în limitele modelelor pe care le-a creat el însuşi. În clipa în care îşi doreşte ceea ce toate epocile de dinaintea lui erau în

stare să realizeze, adică să vină în contact cu realitatea a ceea ce nu este el însuşi, omul va descoperi că natura şi universul îi „scapă” şi că îi este cu neputință să îşi reprezinte un univers care să traducă comportamentul naturii din cadrul experimentului şi să fie în acord cu înseşi principiile pe care omul le poate transpune tehnic într-o realitate funcțională. Nou aici nu e faptul că există lucruri despre care nu ne putem face o imagine – asemenea” lucruri” au fost cunoscute întotdeauna şi printre ele se număra, bunăoară, „sufletul” –, ci că lucrurile materiale pe care le vedem, pe care ni le reprezentăm şi în raport cu care măsurăm lucrurile imateriale în privința cărora nu ne putem forma nicio imagine trebuie să fie şi ele de „neimaginat”. Împreună cu lumea dată sensibil dispare şi lumea transcendentă şi, odată cu ea, posibilitatea de a transcende lumea materială prin concept şi prin gândire. Nu este deci surprinzător că noul univers nu e doar „practic inaccesibil, ci şi de neconceput”, căci „oricum l-am gândi, e greşit; poate nu atât de lipsit de sens precum un «cerc triunghiular», însă cu mult mai fără noimă decât un «leu înaripat»”.{382}

Îndoiala universală carteziană a atins acum chiar inima ştiinței fizicii; căci însăşi refugierea în mintea omului este blocată dacă se dovedeşte că universul fizic modern nu este doar dincolo de orice reprezentare, ceea ce se înțelege de la sine dacă admitem că natura şi Ființa nu li se dezvăluie simțurilor, ci totodată de neconceput şi de neimaginat în termenii rațiunii pure.

41.
Răsturnarea ordinii dintre contemplație şi acțiune

Cea mai însemnată pesemne dintre urmările spirituale ale

descoperirilor epocii moderne şi, în acelaşi timp, singura care nu ar fi putut fi evitată, de vreme ce a urmat îndeaproape descoperirii punctului arhimedic şi apariției, în acelaşi timp, a îndoielii carteziene, a reprezentat-o răsturnarea ordinii ierarhice dintre *vita contemplativa* şi *vita activa.*

Pentru a înțelege cât de constrângătoare au fost motivele acestei răsturnări, trebuie să ne eliberăm mai întâi de prejudecata obişnuită care atribuie dezvoltarea ştiinței moderne, invocând aplicațiile ei, dorinței pragmatice de a îmbunătăți condițiile vieții omeneşti de pe pământ. E un fapt istoric că tehnologia modernă nu îşi are originea în evoluția acelor unelte pe care omul le născocise dintotdeauna cu îndoitul scop de a-şi uşura munca şi de a înălța artificialul uman, ci numai în căutările cu totul nepractice ale unei cunoaşteri lipsite de utilitate. Astfel, ceasul, unul dintre primele instrumente moderne, nu a fost inventat pentru a sluji anumitor scopuri ale vieții practice, ci numai cu un scop cât se poate de „teoretic", cel de a face anumite experimente asupra naturii. Fără îndoială, această invenție, odată ce folosul ei practic a devenit evident, a schimbat întregul ritm şi chiar fizionomia vieții omeneşti; însă, din perspectiva inventatorilor, acest lucru a fost un simplu accident. Dacă ar fi fost nevoie să ne bizuim numai pe aşa-zisul instinct practic al omului, nu ar fi existat niciodată o tehnologie despre care să vorbim şi, cu toate că astăzi invențiile tehnice deja existente sunt înzestrate cu un anumit impuls care va da naştere probabil, până la un anumit punct, la îmbunătățiri, este greu de crezut că lumea noastră condiționată tehnic ar putea supraviețui, nemaivorbind de progres, dacă am reuşi vreodată să ne convingem pe noi înşine că omul este înainte de toate o ființă practică.

Oricum ar sta lucrurile, experiența fundamentală care stă în spatele răsturnării ordinii dintre contemplație şi acțiune a fost tocmai aceea că omul şi-a putut stinge setea de cunoaştere numai după ce s-a încrezut în ingeniozitatea mâinilor sale. Important nu era că adevărul şi cunoaşterea îşi

pierduseră însemnătatea, ci că nu se putea ajunge la ele decât prin „acțiune”, iar nu prin contemplație. Un instrument, telescopul, produsul mâinilor omeneşti, a fost cel care a silit în cele din urmă natura, sau mai degrabă universul, să îşi cedeze secretele. Motivele încrederii în faptă şi ale neîncrederii în *contemplație* sau în *observație* au devenit chiar mai puternice după rezultatele primelor cercetări active. Odată ce ființa şi ceea ce se arată s-au separat, iar adevărului nu i se mai cerea să se înfățişeze, să se descopere şi să se dezvăluie ochilor minții spectatorului, s-a născut o adevărată necesitate de a căuta adevărul în spatele aparițiilor înşelătoare. Într-adevăr, nimic nu putea inspira mai puțină încredere în vederea dobândirii cunoaşterii şi a apropierii de adevăr decât observația pasivă ori simpla contemplație. Ca să fie sigur, individul trebuia *să se asigure,* iar ca să cunoască, trebuia să acționeze. Certitudinea cunoaşterii putea fi atinsă numai cu o dublă condiție: în primul rând, cunoaşterea să privească numai ceea ce individul făcuse el însuşi – astfel că idealul ei a devenit cunoaşterea matematică, unde nu ne ocupăm decât de entități pe care mintea le-a produs singură – şi, în al doilea rând, cunoaşterea să fie de aşa natură, încât să nu poată fi verificată decât prin mai multă acțiune.

De atunci încoace, adevărul ştiințific şi cel filosofic s-au despărțit; nu numai că adevărul ştiințific nu trebuie să fie etern, el nu trebuie să fie nici chiar comprehensibil sau adecvat rațiunii omeneşti. A fost nevoie de numeroase generații de savanți ca mintea omenească să devină îndeajuns de îndrăzneață pentru a face față până la capăt acestei consecințe a modernității. Dacă natura şi universul sunt produsele unui artizan divin şi dacă mintea omenească este incapabilă să înțeleagă ceea ce omul nu a fabricat el însuşi, atunci omul nu poate spera în niciun fel să afle despre natură vreun lucru pe care să îl poată înțelege. El poate fi în stare, mulțumită ingeniozității sale, să descopere şi chiar să imite mecanismele proceselor naturale, dar asta nu înseamnă că aceste mecanisme vor avea vreodată un sens pentru el – nu e

necesar ca ele să fie inteligibile. De fapt, nicio revelație divină ce s-a pretins suprarațională şi niciun adevăr filosofic ce s-a pretins încâlcit nu au ofensat vreodată rațiunea umană într-un chip atât de bătător la ochi precum anumite rezultate ale ştiinței moderne. Într-adevăr, se poate spune împreună cu Whitehead: „Dumnezeu mai ştie ce aparent nonsens ar putea fi mâine un adevăr demonstrat”[383].

În realitate, schimbarea care a avut loc în secolul al XVII-lea a fost mai radicală decât ne poate sugera o simplă răsturnare a ordinii tradiționale stabilite între contemplație şi faptă. Răsturnarea, la drept vorbind, nu privea decât legătura dintre gândire şi faptă, în timp ce contemplația, în sensul originar de privire a adevărului, a fost cu desăvârşire eliminată. Căci gândirea şi contemplația nu sunt acelaşi lucru. În mod tradițional, gândirea a fost văzută drept calea cea mai directă şi cea mai importantă către contemplarea adevărului. Începând cu Platon şi probabil chiar cu Socrate, gândirea a fost înțeleasă ca un dialog interior, în care individul stă de vorbă cu sine (*eme emautô,* ca să reluăm sintagma obişnuită din dialogurile lui Platon); şi, cu toate că acest dialog este lipsit de vreo manifestare exterioară, impunând chiar încetarea mai mult sau mai puțin completă a tuturor celorlalte activități, el constituie în sine o stare extrem de activă. Inactivitatea sa exterioară se deosebeşte categoric de pasivitate, de liniştea deplină în care adevărul este în cele din urmă revelat omului. Dacă scolastica medievală a văzut în filosofie o slujnică a teologiei, judecata ei ar fi putut foarte bine să le trezească interesul lui Platon şi lui Aristotel; amândoi, deşi într-un context foarte diferit, au socotit procesul dialogic al gândirii drept calea care pregăteşte sufletul şi conduce mintea către o privire a adevărului mai presus de gândire şi de vorbire – un adevăr care este *arrhêton,* incomunicabil prin cuvinte, după expresia lui Platon[384]; sau mai presus de vorbire, după cea a lui Aristotel.[385]

Răsturnarea întreprinsă de epoca modernă nu a stat, aşadar, în ridicarea acțiunii la rangul contemplației pentru a

face din ea starea cea mai înaltă pe care o pot atinge ființele omeneşti, ca şi când de acum înainte acțiunea ar fi devenit scopul ultim în vederea căruia contemplația urma să aibă loc, tot aşa după cum, până atunci, toate activitățile care țineau de *vita activa* fuseseră judecate şi justificate în măsura în care făceau cu *putință vita contemplativa.* Răsturnarea nu a privit decât gândirea, care a devenit de atunci înainte slujnica acțiunii, la fel cum fusese *ancilla theologiae,* slujnica contemplării adevărului divin în filosofia medievală şi slujnica contemplării adevărului Ființei în filosofia antică. Contemplația, în schimb, a devenit cu totul lipsită de sens.

Radicalitatea acestei răsturnări este întrucâtva umbrită de un alt tip de răsturnare cu care adeseori e identificată şi care, de la Platon încoace, a dominat istoria gândirii occidentale. Oricine citeşte mitul peşterii din *Republica* lui Platon în lumina istoriei greceşti îşi va da curând seama că acea *periagôgê,* răsucirea pe care Platon i-o cere filosofului, echivalează de fapt cu o răsturnare a ordinii lumii homerice. Nu viața de după moarte, precum în Hadesul homeric, ci viața obişnuită de pe pământ este plasată într-o „peşteră", într-o lume subpământeană; nu sufletul este umbra corpului, ci corpul e umbra sufletului; iar gesticulația fantomatică, fără noimă, pe care Homer i-o atribuia existenței lipsite de viață a sufletului de după moarte în Hades, este atribuită acum purtării nesăbuite a oamenilor care nu părăsesc peştera existenței omeneşti ca să privească cerul Ideilor eterne.[386]

În contextul de față, tot ce mă interesează este faptul că tradiția platoniciană a gândirii filosofice, dar şi a celei politice a început cu o răsturnare şi că această primă răsturnare a fixat într-o măsură considerabilă tiparele de gândire în care filosofia occidentală s-a încadrat aproape automat pretutindeni unde nu a fost însuflețită de un avânt filosofic intens şi originar. De altminteri, filosofia academică a fost mereu dominată de atunci încoace de alternanța nesfârşită între idealism şi materialism, transcendentalism şi imanentism, realism şi nominalism, hedonism şi ascetism şi

aşa mai departe. Ceea ce contează este caracterul reversibil al tuturor acestor sisteme, faptul că ele pot fi răsturnate cu „susul în jos” şi cu „josul în sus” în orice moment al istoriei, fără ca o asemenea răsturnare să aibă nevoie de evenimente istorice sau de modificarea elementelor structurale implicate. Conceptele rămân ele însele aceleaşi, indiferent de poziția pe care o ocupă în ordinea diferitelor sisteme. Din momentul în care Platon a reuşit să facă reversibile aceste elemente structurale şi aceste concepte, răsturnările din cursul istoriei intelectuale nu au mai avut nevoie decât de o experiență pur intelectuală, interioară cadrului propriu-zis al gândirii conceptuale. Asemenea răsturnări, începute deja odată cu şcolile filosofice din Antichitatea târzie, au rămas parte a tradiției occidentale. Aceeaşi tradiție, acelaşi joc intelectual bazat pe cupluri de antiteze, guvernează încă, într-o anumită măsură, faimoasele răsturnări moderne ale ierarhiilor spirituale, cum ar fi bunăoară răsturnarea marxistă a dialecticii hegeliene sau reevaluarea nietzscheană a sensibilului şi a naturalului în opoziție cu suprasensibilul şi cu supranaturalul.

Răsturnarea despre care e vorba aici, consecința spirituală a descoperirilor lui Galilei, deşi interpretată adesea în termenii răsturnărilor tradiționale şi deci ca parte integrantă a istoriei occidentale a ideilor, are o natură cu totul diferită. Convingerea după care omului nu îi este dat adevărul obiectiv, neputând cunoaşte decât ceea ce fabrică el însuşi, nu este rezultatul scepticismului, ci al unei descoperiri demonstrabile şi, prin urmare, nu duce la resemnare, ci fie la o activitate sporită, fie la deznădejde. Pierderea lumii în filosofia modernă, a cărei introspecție a descoperit în conştiință simțul intern cu ajutorul căruia individul îşi simte simțurile şi a văzut în ea singura garanție a realității, nu se deosebeşte numai în grad de străvechea suspiciune a filosofilor față de lume şi față de ceilalți, față de cei cu care împărțeau lumea; filosoful nu mai întoarce spatele lumii pieritoare a aparițiilor înşelătoare pentru o altă lume, cea a

adevărului etern, ci le întoarce spatele ambelor lumi şi se retrage în sine. El nu descoperă în sfera sinelui lăuntric o nouă imagine a cărei permanență poate fi privită şi contemplată, ci, dimpotrivă, mişcarea continuă a percepțiilor sensibile şi activitatea minții aflate într-o mişcare nu mai puțin continuă. Începând cu secolul al XVII-lea, filosofia a produs rezultatele cele mai bune şi mai puțin contestate atunci când a investigat, printr-un suprem efort de autoexaminare, procesele simțurilor şi ale minții. În această privință, cea mai mare parte a filosofiei moderne este într-adevăr teorie a cunoaşterii şi psihologie, iar în cele câteva cazuri când posibilitățile metodei de introspecție carteziene au fost pe de-a-ntregul exploatate de oameni precum Pascal, Kierkegaard şi Nietzsche suntem ispitiți să spunem că filosofii au făcut experiențe cu propriul lor eu într-un chip tot atât de radical şi poate chiar mai îndrăzneț decât cel în care oamenii de ştiință au făcut experiențe cu natura.

Oricât de mult am admira curajul şi am respecta extraordinara ingeniozitate dovedite de filosofi de-a lungul epocii moderne, cu greu s-ar putea nega faptul că influența şi importanța lor s-au micşorat ca niciodată până atunci. Filosofia nu a ajuns vioara a doua sau chiar a treia în gândirea Evului Mediu, ci în gândirea modernă. După ce Descartes şi-a întemeiat propria filosofie pe descoperirile lui Galilei, filosofia a părut condamnată să rămână mereu cu un pas în urma oamenilor de ştiință şi a descoperirilor lor tot mai uimitoare, ale căror principii s-a străduit din greu să le descopere *ex post facto* şi să le înglobeze într-o interpretare generală a naturii cunoaşterii umane. Totuşi, ca atare, filosofia nu le era necesară oamenilor de ştiință care – cel puțin până în zilele noastre – au socotit că o slujnică nu le este de niciun folos, cu atât mai puțin una care să „poarte făclia înaintea binevoitoarei sale stăpâne” (Kant). Filosofii fie au devenit epistemologi, frământându-se să găsească o teorie generală a ştiinței de care oamenii de ştiință nu aveau nevoie, fie au devenit într-adevăr ceea ce Hegel aştepta de la ei,

organele *Zeitgeist*-ului, portavocea care să exprime, în concepte clare, starea generală de spirit a epocii. În ambele cazuri, fie că au privit spre natură sau spre istorie, ei au încercat să înțeleagă şi să se pună de acord cu ceea ce se întâmpla fără ei. În mod evident, filosofia a suferit de pe urma modernității mai mult decât orice altă năzuință omenească; şi este greu de spus dacă a suferit mai mult din cauza înălțării aproape automate a activității la o demnitate cu totul neaşteptată şi fără precedent sau din cauza pierderii adevărului tradițional, adică a conceptului de adevăr aflat la baza întregii noastre tradiții.

42.
Răsturnarea din *vita activa* şi izbânda lui *homo faber*

Primele activități din *vita activa* care s-au înălțat la poziția ocupată cândva de contemplație au fost activitățile producerii şi fabricării – prerogativele lui *homo faber.* Lucru firesc, de vreme ce un instrument şi prin urmare, omul creator de unelte fuseseră cei care au deschis drumul revoluției moderne. De atunci încolo, orice progres ştiințific a fost legat cât se poate de strâns de dezvoltarea mereu mai rafinată a confecționării de noi unelte şi instrumente. Dacă, bunăoară, experimentele lui Galilei legate de căderea corpurilor grele ar fi putut fi făcute în orice moment al istoriei, presupunând că oamenii ar fi fost înclinați să caute adevărul prin experimente, experimentul lui Michelson cu interferometrul{387}, de la sfârşitul secolului al XIX-lea, nu s-a bazat doar pe „geniul său experimental", ci „a avut nevoie de progresul general al tehnologiei" şi, prin urmare, „nu ar fi putut fi făcut mai devreme".{388}

Înălțarea acestor activități din locul umil ocupat altădată în

ierarhia facultăților omeneşti nu a fost provocată numai de bagajul de instrumente şi deci de ajutorul pe care omul trebuia să îl obțină din partea lui *homo faber* pentru a dobândi cunoaşterea. Şi mai hotărâtoare a fost prezența fabricării şi a producerii în experimentul însuşi, ce îşi produce propriile fenomene de observat şi, de aceea, depinde de la bun început de capacitățile productive ale omului. Apelul la experiment în scopul cunoaşterii era deja urmarea convingerii că omul nu poate cunoaşte decât ceea ce a produs el însuşi, căci ea însemna că am putea ajunge să cunoaştem acele realități pe care nu le-am produs, reprezentându-ne şi imitând procesele prin care au luat ființă. În istoria ştiinței, îndelung discutata schimbare de accent de pe vechile întrebări despre „ce" sau „de ce" este un lucru, pe noua întrebare despre „cum" a luat ființă lucrul respectiv este urmarea nemijlocită a acestei convingeri, iar răspunsul putea fi găsit numai în experiment. Experimentul repetă procesul natural ca şi cum omul ar fi pe punctul de a fabrica el însuşi obiectele naturii şi, cu toate că la începutul epocii moderne niciun savant cu bun simț nu ar fi bănuit în ce măsură omul este de fapt în stare să „fabrice" natură, oamenii de ştiință au tratat totuşi de la început natura din punctul de vedere al Celui care a creat-o, iar asta nu din rațiuni practice, din cauza aplicațiilor tehnice, ci numai din motivul „teoretic" că, în cunoaştere, certitudinea nu poate fi altfel câştigată: „Dați-mi materie şi am să făuresc din ea o lume, sau, altfel zis, dați-mi materie şi am să vă arăt cum s-a format o lume din ea"[389]. Aceste cuvinte ale lui Kant ne înfățişează pe scurt amestecul modern de producere şi de cunoaştere, în care totul se petrece ca şi când ar fi fost nevoie, ca de o perioadă de ucenicie, de câteva secole de cunoaştere în forma fabricării pentru a-l pregăti pe omul modern să fabrice ceea ce dorea să cunoască.

Productivitatea şi creativitatea, care aveau să devină idealurile cele mai înalte şi chiar idolii epocii moderne la începuturile ei, sunt criterii ce îi aparțin lui *homo faber,* omului creator şi constructor. Există totuşi un alt element,

poate chiar mai semnificativ, sesizabil în forma modernă pe care o iau aceste facultăți. Schimbarea de accent de pe „de ce” şi „ce” pe „cum” face ca obiectele propriu-zise ale cunoaşterii să nu mai fie mişcări eterne sau obiecte, ci procese, şi face, prin urmare, ca obiectul ştiinței să nu mai fie universul sau natura, ci istoria, povestea naşterii naturii, a vieții sau a universului. Cu mult înainte ca epoca modernă să îşi formeze formidabila ei conştiință istorică, iar conceptul de istorie să stăpânească filosofia modernă, ştiințele naturii se transformaseră în discipline istorice, până ce în secolul al XIX-lea au adăugat la mai vechile discipline ale fizicii şi chimiei, zoologiei şi botanicii noile ştiințe naturale ale geologiei sau ale istoriei Pământului, ale biologiei sau ale istoriei vieții, ale antropologiei sau ale istoriei vieții umane şi, în general, ale istoriei naturale. În toate aceste cazuri, evoluția, conceptul cheie al ştiințelor istorice, a devenit şi conceptul principal al ştiințelor naturii. Natura, întrucât nu putea fi cunoscută decât în procesele pe care iscusința omenească, ingeniozitatea lui *homo faber,* le putea repeta şi reface pe cale experimentală, a devenit proces{390}, iar fiecare realitate naturală în parte şi-a dobândit semnificația şi sensul exclusiv de la funcția ei în procesul general. În locul conceptului de Ființă găsim acum conceptul de Proces. Şi, în timp ce stă în natura Ființei să apară şi astfel să se dezvăluie pe sine, stă în natura Procesului să rămână nevăzut, să fie ceva a cărui existență nu poate fi decât dedusă din prezența anumitor fenomene. Acest proces a fost la început procesul fabricării care „dispare în produs”, întemeindu-se pe experiența lui *homo faber,* care ştia că existența propriu-zisă a oricărui obiect este în mod necesar precedată de un proces de producție.

Totuşi, deşi această stăruință asupra procesului fabricării sau insistența de a considera totul drept rezultat al unui proces de fabricare sunt cât se poate de caracteristice pentru *homo faber* şi pentru sfera lui de experiență, preocuparea exclusivă a epocii moderne pentru proces cu prețul neglijării

complete a obiectelor, a produselor însele, este cu totul nouă. Ea depăşeşte de fapt mentalitatea omului producător şi creator de unelte, pentru care procesul de producţie nu era nimic altceva decât un mijloc în vederea unui scop. În. cazul acesta, din punctul de vedere al lui *homo faber,* totul se petrece ca şi cum mijlocul, procesul de producţie sau evoluţia, este mai important decât scopul, decât produsul finit. Motivul schimbării de accent este evident: omul de ştiinţă fabrică doar ca să cunoască, nu cu scopul de a produce obiecte, iar produsul este pentru el un simplu derivat, un efect secundar. Chiar şi astăzi, toţi oamenii de ştiinţă autentici vor cădea de acord că aplicaţiile tehnice a ceea ce fac nu sunt nimic altceva decât un derivat al strădaniilor lor.

Întreaga semnificaţie a acestei răsturnări a scopului şi a mijloacelor a rămas latentă câtă vreme a precumpănit concepţia mecanicistă despre lume, concepţia prin excelenţă a lui *homo faber.* Aceasta şi-a găsit cea mai firească teoretizare în faimoasa analogie dintre relaţia lui Dumnezeu cu natura şi relaţia ceasornicarului cu ceasornicul. Important aici nu este atât faptul că ideea despre Dumnezeu formată în secolul al XVIII-lea era modelată în mod limpede după chipul lui *homo faber,* cât acela că, în cazul acesta, caracterul de proces al naturii era încă limitat. Deşi toate lucrurile naturale luate separat fuseseră deja înghiţite de procesul care le dăduse naştere, natura luată ca întreg nu era încă un proces, ci produsul finit mai mult sau mai puţin stabil al unui artizan divin. Imaginea ceasornicului şi a ceasornicarului se potriveşte într-un chip atât de surprinzător tocmai pentru că ea cuprinde deopotrivă ideea naturii ca proces în imaginea mişcărilor ceasornicului şi ideea caracterului ei încă întreg de obiect în imaginea ceasornicului însuşi şi a creatorului său.

Ajunşi aici, este important să ne amintim că suspiciunea tipic modernă faţă de capacităţile omului de receptare a adevărului, neîncrederea în ceea ce este dat şi, pornind de aici, încrederea nouă în fabricare şi în introspecţie stârnită de speranţa că în conştiinţa umană există un domeniu în care

cunoaşterea şi producerea coincid nu au decurs direct din descoperirea punctului arhimedic în universul extraterestru. Ele au fost mai curând urmările necesare pe care această descoperire le-a avut pentru descoperitorul însuşi, în măsura în care el era şi rămânea o făptură terestră. Relația strânsă dintre mentalitatea modernă şi reflecția filosofică implică în mod firesc faptul că victoria lui *homo faber* nu se putea mărgini la întrebuințarea noilor metode în ştiințele naturii, în experiment şi în matematizarea cercetării ştiințifice. Una dintre consecințele cele mai fireşti care puteau apărea din îndoiala carteziană era aceea de a abandona încercarea de a înțelege natura şi, în general, de a renunța la cunoaşterea realităților care nu au fost produse de om, pentru a cerceta, în schimb, numai realitățile care îşi datorau existența omului. De altminteri, acest tip de argument l-a făcut pe Vico să întoarcă spatele ştiințelor naturii, pentru a-şi îndrepta atenția către istorie, pe care el o socotea drept singurul domeniu în care omul putea obține o cunoaştere certă tocmai pentru că aici nu mai avea de a face decât cu produsele activității omeneşti.[{391}] Imboldul care a dus la descoperirea modernă a istoriei şi a conştiinței istorice nu a venit dintr-un nou entuziasm pentru măreția omului, a faptelor şi a suferințelor sale, nici din credința că sensul existenței omeneşti poate fi găsit în povestea omenirii, ci din disperarea rațiunii omeneşti, care părea competentă doar atunci când se confrunta cu obiecte făcute de mâna omului.

Anterioare descoperirii moderne a istoriei, dar strâns legate de ea, dacă ne gândim la impulsul care a provocat-o, sunt încercările din secolul al XVII-lea de a elabora noi filosofii politice sau, mai degrabă, de a inventa mijloacele şi instrumentele cu ajutorul cărora să „se creeze un animal artificial… numit *Commonwealth* sau Stat”[{392}]. Pentru Hobbes, ca şi pentru Descartes, „primul motor a fost îndoiala”[{393}], iar metoda aleasă de a stabili „arta prin care omul” îşi va crea şi guverna propria lume, aşa cum „Dumnezeu a creat şi guvernează lumea” prin arta naturii, este şi aici introspecția,

„a citi în sine însuşi”, dat fiind că această lectură îi poate demonstra „asemănarea dintre gândurile şi pasiunile unui om şi gândurile şi pasiunile altuia”. Regulile şi normele după care se va construi şi seva aprecia această „lucrare artistică”, cea mai omenească dintre „lucrările artistice”{394} omeneşti, nu sunt nici acum în afara oamenilor, nu sunt ceva de care oamenii dispun în comun în cadrul unei realități ce ține de lume şi e percepută de simțuri sau de minte. Ele sunt închise mai curând în interioritatea omului, accesibile doar introspecției, astfel că însăşi validitatea lor se întemeiază pe presupoziția după care „nu... obiectele pasiunilor”, ci pasiunile însele sunt aceleaşi la toți indivizii speciei, umane. Întâlnim aici din nou imaginea ceasornicului, folosit de data aceasta pentru corpul omenesc şi, mai apoi, pentru a reprezenta mişcările pasiunilor. Constituirea acelui Commonwealth, crearea de către om a unui „om artificial”, echivalează cu construirea unui „automat (a unui motor) care (se) mişcă cu ajutorul arcurilor şi al rotițelor precum un ceasornic”.

Altfel spus, procesul, care, după cum am văzut, a pus stăpânire pe ştiințele naturii prin experiment, prin încercarea de a reproduce în condiții artificiale procesul „fabricării” prin intermediul căruia au apărut realitățile naturale, serveşte la fel de bine, sau chiar mai bine ca principiu al acțiunii în domeniul treburilor omeneşti. Căci aici procesele vieții interioare, descoperite în pasiuni prin introspecție, pot deveni norme şi reguli pentru crearea vieții „automate” a acelui „om artificial” care este „marele Leviatan”. Rezultatele oferite de introspecție, unica metodă aptă să procure o cunoaştere certă, țin de natura mişcărilor: numai obiectele simțurilor rămân neschimbate, suportând, precedând şi supraviețuind actului senzației; numai obiectele pasiunilor sunt permanente şi nemişcate, aşa încât nici chiar satisfacerea dorinței pătimaşe nu le devorează; numai obiectele gândurilor, dar niciodată gândirea însăşi, sunt mai presus de mişcare şi de distrugere. Procesele, aşadar, iar nu ideile, modele şi forme

ale obiectelor viitoare, devin ghidul activităților de producere şi de fabricare ale lui *homo faber* în epoca modernă.

Încercarea lui Hobbes de a introduce în filosofia politică noile concepte de fabricare şi de calcul – sau mai degrabă încercarea lui de a folosi în domeniul treburilor omeneşti însuşirile de curând descoperite ale fabricării – a fost de cea mai mare însemnătate; raționalismul modern aşa cum este îndeobşte cunoscut, având drept cal de bătaie un pretins antagonism între rațiune şi pasiune, nu şi-a găsit niciodată un reprezentant mai clar şi mai ferm. Cu toate acestea, noua filosofie s-a dovedit pentru întâia oară defectuoasă tocmai în domeniul treburilor omeneşti, deoarece, prin însăşi natura ei, ea nu putea nici să înțeleagă realitatea şi nici măcar să creadă în ea. Ideea că numai ce voi face eu va fi real – întru totul adevărată şi legitimă în domeniul fabricării – este neîncetat dezmințită de cursul propriu-zis al evenimentelor, în care nimic nu se întâlneşte mai des decât ceea ce se petrece cu totul pe neaşteptate. A acționa în maniera fabricării, a raționa sub forma" calculului consecințelor" înseamnă a omite neaşteptatul, evenimentul însuşi, de vreme ce ar fi irațional sau lipsit de logică să aştepți ceea ce nu reprezintă altceva decât o „improbabilitate infinită". Cum însă evenimentul constituie însăşi țesătura realității în domeniul treburilor omeneşti, acolo unde „ceea ce e cu totul improbabil se petrece în mod regulat", este absolut lipsit de realism să nu se țină seama de el, adică să nu se ia în considerare ceva pe care nimeni nu poate să se bizuie în chip categoric. Filosofia politică a epocii moderne, al cărei cel mai de seamă reprezentant rămâne în continuare Hobbes, se poticneşte în paradoxul următor: raționalismul modern este ireal, iar realismul modern este irațional – ceea ce nu e decât un alt fel de a spune că realitatea şi rațiunea umană au apucat-o pe căi separate. Gigantica întreprindere a lui Hegel de a împăca spiritul şi realitatea *(den Geist mit der Wirklichkeit zu versöhnen),* reconciliere care constituie preocuparea cea mai adâncă a tuturor teoriilor moderne despre istorie, s-a sprijinit

pe înțelegerea faptului că rațiunea modernă a eşuat lovindu-se de stânca realității.

Faptul că înstrăinarea modernă de lume a fost îndeajuns de radicală pentru a se extinde chiar şi asupra activităților omeneşti celor mai legate de lume, asupra lucrului şi a reificării, asupra fabricării de obiecte şi a edificării unei lumi, deosebeşte atitudinile şi evaluările moderne de cele ale tradiției într-un chip chiar mai hotărât decât ar lăsa să se întrevadă o simplă răsturnare a ordinii dintre contemplație şi acțiune, dintre gândire şi capacitatea de acțiune. Renunțarea la contemplație nu s-a consumat prin înălțarea omului-creator la poziția ocupată altădată de omul-contemplativ, ci prin introducerea în fabricare a conceptului de proces. În comparație cu o asemenea schimbare, noua ordine ierarhică din *vita activa,* în care, în mod neaşteptat, fabricarea a ajuns acum să dețină un rang atribuit altădată acțiunii politice, are o importanță secundară. Am văzut mai devreme că de fapt această ierarhie fusese deja refuzată, chiar dacă nu explicit, încă de la începuturile filosofiei politice de neîncrederea adânc înrădăcinată a filosofilor față de politică în general şi față de acțiune în particular.

Chestiunea este întrucâtva neclară, deoarece filosofia politică greacă continuă să urmeze ordinea stabilită de *polis* chiar şi atunci când se revoltă împotriva ei; însă în scrierile lor propriu-zis filosofice (spre care trebuie să îşi îndrepte atenția cel ce doreşte să le cunoască gândurile cele mai intime), atât Platon, cât şi Aristotel sunt înclinați să răstoarne raporturile dintre lucru şi acțiune în favoarea lucrului. Astfel, Aristotel, discutând în *Metafizica* despre diferitele moduri de cunoaştere, aşază *dianoia* şi *epistêmê praktikê,* discernământul practic şi ştiința politică, pe treapta cea mai de jos a ordinii sale şi plasează deasupra lor ştiința fabricării, *epistêmê poiêtikê,* care precedă şi duce nemijlocit la *theôria,* contemplarea adevărului.[395] Iar pricina acestei preferințe filosofice nu este nicidecum neîncrederea în acțiune, despre care am vorbit mai sus şi care este de inspirație politică, ci

bănuiala, cu mult mai constrângătoare din punct de vedere filosofic, că între contemplație şi fabricare *(theôria* şi *poiêsis)* există o afinitate internă şi că cele două nu se află una față de cealaltă în aceeaşi opoziție fățişă precum contemplația şi acțiunea. Argumentul hotărâtor al unei asemenea legături, cel puțin în filosofia greacă, era acela că privirea unui obiect, contemplația, era socotită totodată drept parte integrantă a fabricării, întrucât meşteşugarul se orienta în lucrul său după „Idee", modelul pe care îl privea atât înaintea începerii procesului de fabricare, cât şi după încheierea lui, mai întâi pentru a vedea ce să fabrice, iar apoi pentru a putea judeca produsul finit.

Istoriceşte vorbind, originea acestei contemplații, descrisă pentru întâia dată în şcoala socratică, este cel puțin dublă. Pe de o parte, contemplația este într-o legătură evidentă şi logică cu faimoasa afirmație a lui Platon, citată de Aristotel, după care *thaumazein,* uimirea contrariată în fața miracolului Ființei, constituie începutul întregii filosofii.{396} Mi se pare foarte probabil ca această afirmație platoniciană să fie rezultatul nemijlocit al experienței, pesemne cea mai izbitoare, oferite de Socrate discipolilor săi: priveliştea mereu repetată a maestrului covârşit pe neaşteptate de gândurile sale şi aruncat ore în şir într-o stare de concentrare vecină cu nemişcarea absolută. Nu mi se pare cu nimic mai puțin plauzibil ca această uimire contrariată să fie esențialmente mută, adică să fie, în ce priveşte conținutul ei propriu-zis, cu neputință de transpus în cuvinte. Aşa, cel puțin, s-ar explica de ce Platon şi Aristotel, care susțineau că *thaumazein* este începutul filosofiei, erau – în ciuda atâtor dezacorduri în chestiuni atât de hotărâtoare – de acord, totodată, că o anumită stare de muțenie, starea esențialmente mută a contemplației, reprezenta sfârşitul filosofiei. În realitate, *theôria* nu e decât un alt cuvânt pentru *thaumazein*; contemplarea adevărului la care filosoful ajunge în cele din urmă este uimirea mută, purificată filosofic, cu care a început.

Există totuşi un al doilea aspect al chestiunii, care se exprimă cel mai lămurit în doctrina platonicianã a Ideilor, atât în conținutul, cât şi în terminologia şi în exemplele sale. Acestea din urmă sunt preluate din experiențele meşteşugarului, care vede cu ochii minții forma modelului după care îşi fabrică obiectul. Pentru Platon, acest model, pe care măiestria artizanală poate doar să îl imite, dar nu să îl creeze, nu este produsul minții omeneşti, ci îi este dat. Ca atare, el posedă un grad de durabilitate şi de excelență care nu se actualizează, ci, dimpotrivă, se degradează în cursul materializării lui prin lucrul mâinilor omeneşti. Lucrul face perisabilă şi degradează excelența a ceea ce rămânea etern câtă vreme era doar obiectul contemplării. Prin urmare, atitudinea cuvenită față de modelele care ghidează lucrul şi fabricarea, adică față de Ideile platoniciene, este să fie lăsate aşa cum sunt, aşa cum apar înaintea ochiului lăuntric al minții. Numai dacă omul renunță la capacitatea sa de a lucra şi nu face nimic, le poate privi şi poate participa astfel la veşnicia lor. În această privință, contemplația se deosebeşte categoric de starea de uimire vrăjită prin care omul întâmpină miracolul Ființei luate ca întreg. Contemplația este şi rămâne parte integrantă a unui proces de fabricare, chiar dacă s-a separat de orice lucru şi de orice faptă; în ea, privirea modelului, care nu mai ghidează acum nicio faptă, se prelungeşte şi place prin ea însăşi.

În tradiția filosofică a ajuns să precumpănească acest al doilea tip de contemplație. Astfel, nemişcarea, care în starea de uimire mută nu este decât rezultatul întâmplător şi neintenționat al concentrării, devine acum condiția şi, pornind de aici, trăsătura caracteristică a unei *vita contemplativa.* Nu uimirea îl covârşeşte pe om şi îl imobilizează, ci încetarea conştientă a activității. a activității de fabricare, devine calea de a ajunge la starea contemplativă. Cine parcurge izvoarele medievale ce vorbesc despre bucuriile şi plăcerile contemplației va constata că totul se petrece ca şi cum filosofii căutau să se asigure că *homo faber* va da

ascultare chemării şi va lăsa să îi cadă uneltele din mâini, înțelegând în sfârşit că dorința lui cea mai mare, dorința de permanență şi de nemurire, nu poate fi satisfăcută prin faptele sale, ci doar atunci când înțelege că frumosul şi eternul nu pot fi fabricate. În filosofia lui Platon, uimirea mută, început şi sfârşit al filosofiei, se întrepătrunde cu iubirea filosofului pentru ceea ce este veşnic şi cu dorința meşteşugarului de permanență şi de nemurire, ajungând aproape cu neputință de deosebit. Totuşi, faptul însuşi că mirarea mută a filosofilor părea să fie o experiență rezervată celor puțini, pe când privirea contemplativă a meşteşugarilor era cunoscută celor mulți, a cântărit greu în favoarea unei contemplații care să provină în primul rând din experiențele lui *homofaber.* Acest fapt cântărea greu deja în ochii lui Platon, care şi-a extras exemplele din domeniul fabricării pentru că erau mai apropiate de o experiență umană mai generală, şi a cântărit chiar mai greu acolo unde toată lumea era chemată la un fel de contemplație şi de meditație, cum s-a întâmplat în creştinismul medieval.

Astfel, nu filosoful şi uimirea filosofică mută au modelat în primul rând conceptul şi practica contemplației, ale unei *vita contemplativa,* ci mai degrabă *homo faber* travestit, omul producător şi creator, a cărui îndeletnicire este să se folosească de violență împotriva naturii pentru a-şi construi o casă durabilă şi care fusese convins acum să renunțe la violență şi împreună cu ea la orice activitate, să lase lucrurile aşa cum sunt şi să îşi ia drept casă sălaşul contemplativ aşezat în preajma a ceea ce e nepieritor şi veşnic. *Homo faber* putea fi convins să îşi schimbe în acest fel atitudinea, întrucât ştia din propria experiență ce înseamnă contemplația şi care sunt unele din plăcerile ei; el nu avea nevoie de o prefacere totală a inimii, de o adevărată *periagôgê,* de o schimbare radicală de direcție. Tot ce avea de făcut era să lase să îi cadă uneltele din mâini şi să prelungească la nesfârşit actul privirii acelui *eidos,* forma, modelul etern pe care altădată dorise să îl imite şi despre ale cărui excelență şi frumusețe ştia acum că

nu le poate decât strica dacă încearcă să le reifice.

Prin urmare, dacă nu ar fi făcut nimic altceva decât să răstoarne ordinea stabilită între fabricare şi contemplaţie, revolta modernă, ce a contestat întâietatea contemplaţiei în raport cu orice alt fel de activitate, ar fi rămas în cadrul tradiţional. Acest cadru a fost totuşi dezmembrat atunci când, în înţelegerea propriu-zisă a fabricării, accentul s-a mutat în întregime de pe produs şi de pe modelul permanent care ghida fabricarea produsului pe procesul de fabricare, de pe întrebarea privitoare la ce este un obiect şi ce tip de obiect trebuia să fie produs pe cea legată de modul în care şi de mijloacele şi procesele prin care obiectul luase fiinţă şi putea fi reprodus. Căci o asemenea schimbare de accent nu însemna doar că nu se mai credea despre contemplaţie că ar oferi adevărul, ci şi că aceasta îşi pierduse poziţia pe care o ocupa în *vita activa* şi, prin urmare, în sfera experienţei umane obişnuite.

43.
Înfrângerea lui *homo faber* şi principiul fericirii

Pentru cine ia în considerare doar evenimentele care au deschis epoca modernă şi se gândeşte numai la urmările nemijlocite ale descoperirii lui Galilei, care trebuie să fi izbit marile spirite ale secolului al XVII-lea cu forţa constrângătoare a adevărului care vorbeşte de la sine, răsturnarea raportului dintre contemplaţie şi fabricare, sau mai curând înlăturarea contemplaţiei din câmpul facultăţilor omeneşti semnificative, este ceva aproape de la sine înţeles. Pare la fel de adevărat ca această răsturnare să îl fi ridicat pe *homo faber,* producătorul şi creatorul, mai degrabă decât pe omul-agent sau pe omul – *animal laborans,* pe treapta cea mai

înaltă a posibilităților omeneşti.

Şi într-adevăr, printre trăsăturile caracteristice ale epocii moderne, de la începutul ei până astăzi, întâlnim atitudinile tipice ale lui *homo faber:* instrumentalizarea lumii, încrederea în unelte şi în productivitatea creatorului de obiecte artificiale; încrederea în natura atotcuprinzătoare a categoriei de mijloc-scop, convingerea că toate problemele se pot rezolva şi că toate motivele omului au, în cele din urmă, un singur principiu, cel al utilității; suveranitatea, care vede în tot ce e dat un material şi judecă întreaga natură ca pe „o uriaşă țesătură din care putem decupa orice dorim, pentru a o coase la loc după plac”[{397}]; egalitatea dintre inteligență şi inventivitate, adică disprețul față de orice gând care nu poate fi socotit drept „primul pas… în vederea fabricării de obiecte artificiale, în special de unelte pentru fabricat unelte, şi în vederea unei nesfârşite diversificări a fabricării lor”[{398}]; în fine, identificarea, de la sine înțeleasă, a fabricării cu acțiunea.

Am ajunge prea departe dacă am urma ramificațiile acestei mentalități şi nu e nevoie să o facem, căci ele sunt lesne de observat în ştiințele naturii, unde efortul pur teoretic este înțeles ca izvorând din dorința de a crea ordine din „dezordinea”, din „diversitatea sălbatică a naturii”[{399}] şi unde, drept urmare, înclinația lui *homo faber* pentru modele de obiecte ce urmează să fie produse ține locul mai vechilor noțiuni de armonie şi de simplitate. Această mentalitate poate fi întâlnită în economia clasică, al cărei criteriu suprem este productivitatea şi a cărei prejudecată împotriva activităților neproductive este atât de puternică, încât nici măcar Marx nu şi-a putut justifica pledoaria în favoarea dreptății pentru muncitori decât înfățişând munca, activitate neproductivă, în lumina falsă a lucrului şi a fabricării. Ea se exprimă cel mai clar, firește, în tendințele pragmatice ale filosofiei moderne, care nu se remarcă numai prin înstrăinarea carteziană de lume, ci şi prin unanimitatea cu care filosofia engleză din secolul al XVII-lea încoace şi filosofia franceză în secolul al XVIII-lea au îmbrățişat principiul utilității, în care au văzut

cheia careva deschide toate porți le înțelegerii motivației şi comportamentului uman. În general vorbind, cea mai veche convingere a lui *homo faber* – aceea că „omul este măsura tuturor lucrurilor" – s-a înălțat la rangul de loc comun universal acceptat.

Ceea ce trebuie explicat nu este respectul modern pentru *homo faber,* ci faptul că el a fost atât de grabnic urmat de înălțarea muncii pe treapta cea mai înaltă din ordinea ierarhică din *vita activa.* Această a doua răsturnare petrecută în *vita activa* s-a produs treptat şi mai puțin spectaculos decât răsturnarea mai generală a contemplației prin acțiune, sau cea mai particulară a acțiunii prin fabricare. Înălțarea muncii a urmat anumitor deviații şi schimbări în raport cu mentalitatea tradițională a lui *homo faber,* care au fost cât se poate de caracteristice pentru epoca modernă şi care, într-adevăr, au decurs aproape nemijlocit din însăşi natura evenimentelor care au deschis-o. Ceea ce a schimbat mentalitatea lui *homo faber a* fost locul central ocupat de conceptul de proces în modernitate. Pentru *homo faber,* schimbarea modernă de accent de la „ce" la „cum", de la obiectul propriu-zis la procesul fabricării lui, nu a însemnat câtuşi de puțin o binecuvântare pură. Ea l-a lipsit pe omul-creator, pe omul-constructor de acele norme şi măsuri fixe şi permanente care, înainte de epoca modernă, i-au slujit întotdeauna drept ghid pentru faptele sale şi drept criterii pentru judecățile sale. Dezvoltarea societății de comercianți nu a fost unicul şi pesemne nici chiar principalul motiv care, prin izbânda triumfală a valorii de schimb asupra valorii de întrebuințare, să fi dus întâi la instituirea principiului schimbului reciproc, apoi la relativizarea şi în cele din urmă la devalorizarea tuturor valorilor. Pentru mentalitatea omului modern, formată deopotrivă pe seama dezvoltării ştiinței moderne şi a evoluției filosofiei moderne, a fost cel puțin la fel de hotărâtor faptul că omul a început să se socotească parte integrantă a celor două procese supraomeneşti, atotcuprinzătoare, ale naturii şi istoriei, ce păreau a fi,

amândouă, condamnate să progreseze la nesfârşit, fără a atinge vreodată un *telos* inerent ori a se apropia de vreo idee prestabilită.

Altfel spus, *homo faber,* ieşind din marea revoluție a modernității, deşi avea să dobândească o iscusință nesperată în născocirea unor instrumente de măsurare a ceea ce e infinit de mare şi a ceea ce e infinit de mic, s-a văzut lipsit de acele măsuri neschimbătoare care precedă procesul de fabricare şi continuă să existe după încheierea lui şi care înseamnă pentru activitatea de fabricare un absolut autentic şi sigur. Fireşte, niciuna dintre activitățile ce țin de *vita activa* nu a avut atât de mult de pierdut precum fabricarea din cauza îndepărtării contemplației din câmpul facultăților omeneşti semnificative. Căci, spre deosebire de acțiune, care înseamnă într-o anumită măsură începerea unui proces, şi spre deosebire de muncă, care urmează îndeaproape procesul metabolic al vieții biologice, fabricarea tratează procesele – presupunând că îşi dă seama de prezența lor – ca pe simple mijloace în vederea unui scop, altfel spus ca pe ceva secundar şi derivat. Pe deasupra, nicio altă facultate nu a avut atât de mult de pierdut din înstrăinarea modernă de lume şi din înălțarea introspecției la rangul de procedeu atotputernic de cucerire a naturii ca acele facultăți care sunt orientate în primul rând către edificarea lumii şi către producerea de obiecte care să îi aparțină acesteia.

Poate că nimic nu dovedeşte mai limpede neputința finală a lui *homo faber* de a se impune decât rapiditatea cu care principiul utilității, chintesența concepției sale despre lume, a fost socotit nepotrivit, fiind înlocuit cu principiul „celei mai mari fericiri pentru cât mai mulți”{400}. S-a văzut astfel că acea convingere a epocii potrivit căreia omul poate cunoaşte numai ce produce el însuşi – care, după câte se părea, ar fi trebuit să favorizeze cel mai mult victoria deplină a lui *homo faber* – avea să fie respinsă şi în cele din urmă abolită de principiul, încă şi mai modern, al procesului, ale cărui concepte şi categorii sunt cu totul străine de nevoile şi de idealurile lui *homo faber.* Căci

principiul utilității, chiar dacă face, fără doar şi poate, din om, cel ce întrebuințează materia pentru a produce obiecte, punctul lui de referință, presupune încă o lume de obiecte de întrebuințare de care omul este înconjurat şi în care el se mişcă. Dacă relația dintre om şi lume nu mai este sigură, dacă obiectele ce țin de lume nu mai sunt apreciate înainte de toate datorită utilității lor, ci ca rezultate mai mult sau mai puțin accidentale ale procesului de producție prin care au luat ființă, astfel că produsul finit al procesului de producție nu mai constituie un scop veritabil, iar obiectul produs nu este prețuit pentru întrebuințarea sa hotărâtă de dinainte, ci pentru capacitatea sa de „a produce altceva", atunci, în chip evident, se poate „obiecta că... valoarea lui nu e decât secundară, iar o lume care nu cuprinde valori principale nu poate conține nici valori secundare".[401] Această radicală pierdere a valorilor înăuntrul cadrului de referință restrâns al lui *homo faber* se petrece aproape automat de îndată ce omul încetează să se definească drept creator de obiecte şi constructor al artificialului uman care inventează întâmplător şi unelte, pentru a se considera în primul rând un creator de unelte şi „mai cu seamă (un creator) de unelte de făcut unelte" care doar întâmplător produce şi obiecte. Presupunând că principiul utilității s-ar mai putea folosi în acest context, el nu ar privi în primul rând obiectele de întrebuințare şi nici întrebuințarea însăşi, ci procesul de producție. Ceea ce contribuie la stimularea productivității şi la reducerea suferinței şi a efortului trece acum drept util. Cu alte cuvinte, criteriul ultim de măsurare nu îl formează câtuşi de puțin utilitatea sau întrebuințarea, ci „fericirea", altfel spus cantitatea de suferință şi de plăcere resimțită în producerea sau în consumarea obiectelor.

Inventând „calculul suferinței şi al plăcerii", Bentham îmbina avantajul introducerii unei aparente metode matematice în ştiințele morale cu o ispită chiar mai mare, aceea de a descoperi un principiu bazat în întregime pe introspecție. „Fericirea" lui Bentham, ce adună plăcerile şi

exclude suferințele, este un simț intern care percepe senzațiile şi rămâne lipsit de orice legătură cu obiectele lumii, întocmai ca şi conştiința carteziană conştientă de propria activitate. Pe deasupra, premisa fundamentală a lui Bentham, după care ceea ce toți oamenii au în comun nu este lumea, ci propria lor natură care se manifestă în faptul că toți calculează şi toți sunt afectați de suferință şi de plăcere, derivă de-a dreptul de la primii filosofii ai epocii moderne. În această filosofie, „hedonismul" este un nume chiar mai nepotrivit decât era pentru epicurismul Antichității târzii, cu care hedonismul modern nu se înrudeşte decât superficial. Principiul oricărui hedonism, aşa cum am văzut deja, nu este plăcerea, ci ocolirea suferinței, iar Hume, care, spre deosebire de Bentham, era totuşi filosof, ştia foarte bine că cel ce vrea să facă din plăcere țelul ultim al oricărei acțiuni omeneşti se vede constrâns să consimtă că nu plăcerea, ci suferința, nu dorința, ci teama îi sunt adevăratele călăuze. „De vei… întreba pe cineva de ce îşi doreşte sănătatea, îți va răspunde numaidecât: din pricină că boala aduce suferință. De vei împinge întrebările mai departe şi vei căuta motivul pentru care urăşte suferința, nu va şti să îți răspundă. E țelul suprem, care nu trimite la altceva."[{402}] Iar asta din pricină că numai suferința este pe de-a-ntregul fără legătură cu vreun obiect, că doar cel ce suferă nu percepe cu adevărat nimic altceva în afară de sine; plăcerea nu se bucură de ea însăşi, ci de ceva ce există în plus față de ea. Suferința este unicul simț intern descoperit prin introspecție care poate rivaliza în ce priveşte independența față de obiectele experimentate cu certitudinea evidentă prin sine a raționamentelor logice şi aritmetice.

Deşi această întemeiere ultimă a hedonismului în experiența suferinței rămâne valabilă atât pentru variantele lui antice, cât şi pentru cele moderne, ea primeşte totuşi în epoca modernă un accent cu totul diferit şi cu mult mai puternic. Căci, spre deosebire de Antichitate, nu lumea îl împinge acum pe om în sine însuşi pentru a scăpa de

suferințele pe care ea poate să i le pricinuiască, aşa încât atât suferința, cât şi plăcerea să îşi păstreze încă în bună măsură o semnificație mundană. Toate formele antice ale înstrăinării de lume de la stoicism sau epicurism, până la hedonism şi cinism – fuseseră inspirate de o adâncă neîncredere în lume, fiind provocate de o pornire năvalnică de renunțare la implicarea în treburile lumeşti, la necazul şi suferința pe care lumea le produce, pentru a găsi adăpost într-un tărâm lăuntric în care şinele nu riscă să se întâlnească decât cu sine. Corespondentele lor moderne – puritanismul, senzualismul şi hedonismul lui Bentham – au fost inspirate, dimpotrivă, de o neîncredere la fel de adâncă în omul ca atare; ele au fost mânate de neîncrederea în capacitatea simțurilor omeneşti de a recepta realitatea, în capacitatea rațiunii omeneşti de a recepta adevărul, şi, pornind de aici, de convingerea că natura umană este defectuoasă sau chiar vicioasă.

Nici originea, nici conținutul acestei naturi vicioase nu sunt creştine sau biblice, deşi ea a fost, desigur, interpretată în termenii păcatului originar, şi e greu de spus dacă ea pare mai vătămătoare şi respingătoare atunci când puritanii denunță starea coruptă a omului sau când benthamiții, cu neruşinare, aclamă drept virtuți ceea ce oamenii au recunoscut dintotdeauna drept vicii. În vreme ce anticii, pentru a se încredința de propria lor fericire, se bizuiau pe imaginație şi pe memorie, pe imaginarea suferințelor de care erau feriți sau, în clipe de puternică suferință, pe amintirea plăcerilor trecute, modernii au avut nevoie decalculului plăcerii sau de contabilizarea morală, de sorginte puritană, a meritelor şi a greşelilor pentru a ajunge la o iluzorie certitudine matematică a fericirii sau a mântuirii. (Această aritmetică morală este desigur profund străină de spiritul care pusese stăpânire pe şcolile filosofice ale Antichității târzii. Pe deasupra, nu trebuie decât să ne gândim la severitatea disciplinei autoimpuse şi, în acelaşi timp, la noblețea caracterului, atât de vizibile la cei formați în spiritul

stoicismului sau al epicurismului antic, pentru a vedea prăpastia ce desparte aceste forme ale hedonismului de puritanismul, senzualismul şi hedonismul modern. Dată fiind această diferență, este practic lipsit de importanță dacă ceea ce formează caracterul modern este mai degrabă vechea moralitate, mărginită şi fanatică, sau egotismul de dată mai recentă al omului individualist şi indulgent cu sine însuşi, cu mulțimea sa nesfârşită de nefericiri deşarte.) Pare mai mult decât îndoielnic ca „principiul celei mai mari fericiri" să îşi fi dobândit succesele intelectuale în lumea anglofonă dacă ar fi fost vorba numai de descoperirea discutabilă că „natura a aşezat omenirea sub cârmuirea a doi stăpâni suverani, suferința şi plăcerea"[403], sau de ideea absurdă de a face din morală o ştiință exactă, izolând „în sufletul omenesc acel sentiment care pare cel mai lesne de măsurat"[404].

În spatele acestei forme de cult al egoismului şi de putere universală a interesului individual, ca şi în spatele altor asemenea variante, mai puțin interesante, însă des întâlnite, până la a deveni locuri comune în secolul al XVIII-lea şi la începutul secolului al XIX-lea, găsim un alt reper care reprezintă într-adevăr un principiu cu mult mai puternic decât ar putea să fie vreodată orice calcul suferință-plăcere, iar acesta este însuşi principiul vieții. În toate aceste sisteme, ceea ce se aşteaptă de fapt de la suferință şi de la plăcere, de la teamă şi de la dorință nu este fericirea, ci susținerea vieții individuale, ori garantarea supraviețuirii omenirii. Dacă ar fi, cum se pretinde, o căutare neprecupețită a plăcerii (numită fericire), egoismului modern nu i-ar lipsi ceea ce în toate sistemele cu adevărat hedoniste reprezintă un element argumentativ indispensabil – o justificare radicală a sinuciderii. O asemenea lipsă arată ea singură că aici avem în realitate o filosofie a vieții în forma ei cea mai vulgară şi cea mai puțin critică. În ultimă instanță, viața însăşi este întotdeauna criteriul suprem la care se raportează toate celelalte lucruri, iar între interesele individului şi viața individuală, precum şi între interesele umanității şi viața

speciei s-a pus întotdeauna semnul de egalitate, ca şi când ar fi de la sine înțeles că viața este bunul suprem.

Curiosul eşec al lui *homo faber* de a se impune în condiții ce păreau să îi fie extrem de favorabile s-ar putea vedea, de asemenea, dintr-o altă revizuire, chiar mai importantă pentru filosofie, a credințelor tradiționale fundamentale. Critica radicală a principiului cauzalității făcută de Hume, care a pregătit calea adoptării ulterioare a principiului evoluției, a fost socotită adesea drept unul dintre izvoarele filosofiei moderne. E limpede că principiul cauzalității, cu dubla sa axiomă centrală – tot ce există are cu necesitate o cauză *(nihil sine causa)* şi cauza trebuie să fie superioară efectului, oricare ar fi el –, se sprijină în întregime pe experiențele din domeniul fabricării, unde creatorul este superior produselor sale. Astfel înțeles, punctul de cotitură din istoria intelectuală a epocii moderne s-a produs în clipa când imaginea dezvoltării vieții organice – în care evoluția unei ființe inferioare, de pildă maimuța, poate duce la apariția unei ființe superioare, de pildă omul – a luat locul imaginii ceasornicarului care trebuie să le fie superior tuturor ceasornicelor a căror cauză este.

Această schimbare înseamnă cu mult mai mult decât respingerea pur şi simplu a rigidității lipsite de viață a concepției mecaniciste despre lume. E ca şi cum, în conflictul latent din secolul al XVII-lea dintre cele două metode ce puteau să apară în urma descoperirii lui Galilei, metoda experimentării şi a fabricării, pe de o parte, şi metoda introspecției, pe de altă parte, cea de-a doua ar fi obținut o victorie oarecum târzie. Căci singurul obiect concret furnizat de introspecție, dacă este ca ea să producă şi altceva decât o conştiință de sine cu totul goală, este într-adevăr procesul biologic. Şi, de vreme ce această viață biologică, la care se poate ajunge în observarea de sine, este în acelaşi timp un proces metabolic între om şi natură, s-ar putea. spune că introspecția nu mai trebuie să se piardă în ramificațiile unei conştiințe lipsite de realitate, întrucât găseşte înăuntrul omului – nu în mintea lui, ci în procesele sale corporale –

suficientă materie din afară pentru a-l repune în legătură cu lumea exterioară. Sciziunea dintre subiect şi obiect, proprie conştiinţei umane şi de neînlăturat în opoziţia carteziană dintre om ca *res cogitans* şi lumea înconjurătoare a acelei *res extensae,* dispare cu desăvârşire în cazul unui organism viu, a cărui supravieţuire însăşi este condiţionată de încorporarea, de consumul materiei exterioare. Naturalismul, versiune a materialismului din secolul al XIX-lea, a părut să găsească în viaţă calea de a rezolva problemele filosofiei carteziene şi, în acelaşi timp, de a arunca o punte peste prăpastia tot mai adâncă dintre filosofie şi ştiinţă.{405}

44.
Viaţa ca bun suprem

Ar fi ispititor ca de dragul unei consecvenţe riguroase să derivăm conceptul modern de viaţă din dilemele pe care filosofia modernă şi le-a creat singură; totuşi ne-am amăgi şi am comite o nedreptate gravă faţă de problemele atât de serioase ale epocii moderne dacă le-am privi numai din perspectiva evoluţiei ideilor. Înfrângerea lui *homo faber* poate fi înţeleasă prin transformarea iniţială a fizicii în astrofizică, a ştiinţelor naturii într-o ştiinţă „universală". Ce rămâne totuşi de explicat este motivul pentru care această înfrângere s-a încheiat cu victoria lui *animal laborans;* de ce, odată cu înălţarea pe care a cunoscut-o *vita activa,* tocmai activitatea muncii a fost cea care avea să fie ridicată pe treapta cea mai înaltă a facultăţilor omeneşti sau, altfel spus, de ce în interiorul diversităţii proprii condiţiei umane, cu feluritele sale facultăţi omeneşti, tocmai viaţa a fost cea care a redus la tăcere orice alte considerente.

Motivul pentru care viaţa, s-a impus ca reper suprem în

epoca modernă şi a rămas bunul cel mai de preţ al societăţii moderne e acela că răsturnarea modernă s-a petrecut în interiorul unei societăţi creştine a cărei credinţă fundamentală în caracterul sacru al vieţii a supravieţuit, reuşind chiar să se menţină absolut nezdruncinată, secularizării şi declinului general al credinţei creştine. Cu alte cuvinte, răsturnarea modernă a respectat, nepunând în discuţie, răsturnarea cea mai importantă prin care creştinismul îşi făcuse intrarea în lumea antică, o răsturnare care, în plan politic, a fost chiar mai influentă şi, din punct de vedere istoric, în orice caz mai durabilă decât orice credinţă sau dogmă anume. Căci „vestea cea bună" a nemuririi vieţii omeneşti individuale răsturnase raportul antic dintre om şi lume, ridicând realitatea cea mai muritoare, viaţa omenească, la nemurirea deţinută până atunci de cosmos.

Istoriceşte vorbind, este aproape sigur că izbânda credinţei creştine în lumea antică s-a datorat în mare măsură acestei răsturnări, care a adus speranţă celor ce ştiau că lumea lor era condamnată, o speranţă cu adevărat mai presus de speranţă, de vreme ce noul mesaj făgăduia o nemurire la care ei nu îndrăzniseră niciodată să spere. O asemenea răsturnare nu putea fi însă decât dezastruoasă pentru prestigiul şi pentru demnitatea politicii. Activitatea politică, care până atunci fusese inspirată mai cu seamă de năzuinţa la nemurirea din lumea aceasta, a decăzut acum până la treapta de jos a activităţii supuse necesităţii, menită, pe de o parte, să îndrepte efectele păcătoşeniei omeneşti şi, pe de altă parte, să se îngrijească de nevoile şi de interesele legitime ale vieţii terestre. Năzuinţa la nemurire se confunda acum cu slava deşartă; o faimă precum aceea pe care lumea putea să i-o acorde omului era o amăgire de vreme ce lumea era chiar mai perisabilă decât omul, iar căutarea nemuririi în lumea aceasta nu mai avea nicio noimă de vreme ce viaţa era ea însăşi nemuritoare.

Tocmai viaţa individuală ajunge acum să ocupe poziţia deţinută altădată de „viaţa" cetăţii, iar în cuvintele lui Pavel

după care „moartea este plata păcatului”, dat fiind că viața e menită să dureze veşnic, se aude ecoul afirmației lui Cicero potrivit căreia moartea este răsplata pentru păcatele săvârşite de comunitățile politice care au fost edificate spre a dăinui pe vecie.{406} Totul se petrece ca şi cum primii creştini – cel puțin Pavel, care, în definitiv, era cetățean roman – şi-ar fi format în mod conştient ideea despre nemurire după modelul roman, înlocuind viața politică a cetății cu viața individuală. Întocmai după cum cetatea nu are parte decât de o nemurire potențială, ce se poate pierde prin greşeli politice, viața individuală, ce îşi pierduse odinioară, prin căderea lui Adam, nemurirea asigurată, redobândise acum, prin Cristos, o viață nouă, potențial nemuritoare, ce putea fi totuşi pierdută din nou prin moartea a doua, datorită păcatului individual.

Fără îndoială, accentul pus de creştini pe caracterul sacru al vieții face parte din moştenirea ebraică, ce se deosebea deja izbitor de atitudinile Antichității: disprețul păgân față de greutățile pe care viața i le impune omului prin muncă şi prin procreare, zugrăvirea pizmuitoare a „vieții uşoare” a zeilor, obiceiul expunerii copiilor nedoriți, convingerea că viața fără sănătate nu merită trăită (astfel că despre medic se spunea, bunăoară, că nu şi-a înțeles chemarea atunci când prelungeşte viața acolo unde nu poate restabili sănătatea){407} şi că sinuciderea este un gest nobil de a scăpa de o viață împovărătoare. Ajunge totuşi să ne amintim felul în care Decalogul enumeră crima, fără a-i acorda o însemnătate aparte, alături de alte greşeli – care, pentru noi, nu ar putea nicidecum întrece în gravitate acest delict suprem – pentru a înțelege că nici chiar codul juridic ebraic, deşi cu mult mai apropiat de al nostru decât orice scară păgână de delicte, nu făcea din ocrotirea vieții temelia sistemului juridic al poporului evreu. Poziția intermediară pe care codul juridic ebraic o ocupă între Antichitatea păgână şi toate sistemele juridice creştine sau postcreştine se poate explica prin crezul ebraic care scoate în relief nemurirea potențială a poporului, spre deosebire de nemurirea păgână a lumii, pe de o parte, şi

de nemurirea creştină a vieţii individuale, pe de altă parte. În orice caz, nemurirea creştină acordată persoanei care, în singularitea ei, îşi începe viaţa prin naşterea pe pământ nu a avut drept rezultat doar sporirea evidentă a grijii pentru o altă lume, ci şi o uriaşă creştere în importanţă a vieţii de pe pământ. Important este că creştinismul – cu excepţia speculaţiilor eretice şi gnostice – a susţinut întotdeauna că viaţa, deşi nu mai are un sfârşit definitiv, are încă un început bine stabilit. Se prea poate ca viaţa terestră să fie doar prima şi cea mai nefericită etapă a vieţii veşnice; ea rămâne cu toate acestea viaţă, şi fără această viaţă care se va termina prin moarte nu poate exista viaţă veşnică. Acesta ar putea fi motivul faptului incontestabil că abia când nemurirea vieţii individuale a devenit crezul central al umanităţii occidentale, adică abia odată cu apariţia creştinismului, viaţa terestră a devenit, de asemenea, bunul suprem al omului.

Accentul creştin pus pe sacralitatea vieţii a tins să niveleze structura şi distincţiile antice din *vita activa;* a tins să privească munca, lucrul şi acţiunea ca fiind în egală măsură supuse necesităţilor vieţii prezente; în acelaşi timp, a contribuit la eliberarea parţială a activităţii muncii, adică la eliberarea a tot ceea ce este necesar pentru susţinerea procesului biologic, de dispreţul cu care Antichitatea o tratase. Vechiul dispreţ faţă de sclav, desconsiderat întrucât slujea doar necesităţilor vieţii şi se supunea constrângerii stăpânului său, pentru că voia să rămână în viaţă cu orice preţ, nu putea supravieţui în vreun fel în era creştină. Nimeni nu îl mai putea dispreţui, împreună cu Platon, pe sclav pentru că nu s-a sinucis mai degrabă decât să se supună unui stăpân, căci a rămâne în viaţă în orice circumstanţe devenise o datorie sfântă, iar sinuciderea era privită ca un rău mai mare decât crima. Nu criminalului, ci celui care îşi pusese capăt propriei vieţi îi era refuzată înmormântarea creştină.

Totuşi, în ciuda încercărilor unor exegeţi moderni care au interpretat izvoarele creştine, nu există nicio mărturie a

glorificării moderne a muncii nici în Noul Testament, nici la alți autori creştini premoderni. Pavel, deşi numit astfel, nu a fost nicidecum un „apostol al muncii”{408}, iar cele câteva pasaje pe care se sprijină această pretenție fie se adresează celor care, din lenevie, „mănâncă pâinea altora”, fie recomandă munca drept un mijloc binevenit de a se păzi de necazuri, adică întăresc recomandarea generală dată creştinilor de a duce numai o viață privată, punându-i în gardă cu privire la angajarea în activități politice.{409} Şi mai semnificativ e faptul că în filosofia creştină de mai târziu, îndeosebi la Toma d'Aquino, munca devenise o datorie pentru cei ce nu aveau alt mijloc de a rămâne în viață, însă obligația era, de fapt, de a se menține în viață, iar nu de a munci; dacă cineva putea să îşi poarte de grijă cerşind, cu atât mai bine. Oricine citeşte izvoarele fără prejudecățile moderne în favoarea muncii va fi surprins să descopere cât de puțin s-au folosit Părinții Bisericii chiar şi de prilejul atât de la îndemână de a justifica munca, interpretând-o drept o pedeapsă pentru păcatul originar. Astfel, Toma nu ezită să îl urmeze în această chestiune mai curând pe Aristotel decât Biblia şi să afirme că „numai nevoia de a rămâne în viață ne sileşte să lucrăm cu mâinile”{410}. Pentru el, munca este mijlocul la care recurge natura pentru a menține în viață specia umană şi de aceea conchide că nu este câtuşi de puțin necesar ca toți oamenii să îşi câştige pâinea cu sudoarea frunții, ci că e vorba mai degrabă de un soi de alternativă ultimă şi disperată pentru a rezolva problema ori pentru a îndeplini datoria.{411} Nici chiar întrebuințarea muncii pentru îndepărtarea pericolelor trândăviei nu este o descoperire creştină nouă, fiind deja un loc comun al moralității romane. În fine, în deplin acord cu convingerile antice despre caracterul muncii, creştinii au folosit adesea munca pentru mortificarea trupului, munca având uneori, cu precădere în mănăstiri, acelaşi rost ca alte exerciții şi forme dureroase de autoflagelare.{412}

Dacă, în ciuda stăruinței cu care afirmă sacralitatea vieții şi datoria de a rămâne în viață, creştinismul nu a elaborat

niciodată o filosofie propriu-zis a muncii e pentru că a aşezat cu hotărâre *vita contemplativa* deasupra tuturor tipurilor de activitate omenească. *Vita contemplativa simpliciter melior est quam vita activa* (" viața contemplativă este pur şi simplu mai bună decât viața activă") şi oricare ar fi meritele vieții active, cele ale vieții consacrate contemplației sunt „mai de folos şi mai puternice".{413} Ce-i drept, o asemenea convingere poate fi cu greu găsită în învățăturile lui Iisus din Nazaret şi ea se datorează fără îndoială influenței filosofiei greceşti; totuşi, chiar dacă nu s-ar fi abătut de la spiritul evangheliilor, filosofia medievală nu ar fi putut găsi în ele niciun motiv de glorificare a muncii.{414} Singura activitate pe care Iisus din Nazaret o recomandă în predicile sale este acțiunea, iar singura facultate omenească la care se opreşte stăruitor este cea de a „săvârşi minuni".

Oricum, epoca modernă nu va înceta să pornească de la ideea că viața, şi nu lumea este bunul cel mai de preț al omului; ea nu s-a gândit niciodată, nici chiar în revizuirile şi în criticile ei cele mai îndrăznețe şi mai radicale ale credințelor şi ale conceptelor tradiționale, să pună în discuție această răsturnare fundamentală pe care creştinismul o adusese în muribunda lume antică. Oricât de sistematice şi de conştiente au fost atacurile întreprinse împotriva tradiției, pentru gânditorii modernității întâietatea vieții față de orice altceva dobândise statutul de „adevăr de la sine înțeles" şi ea a supraviețuit ca atare chiar şi în lumea noastră de astăzi, care a început deja să lase în urmă întreaga epocă modernă, înlocuind societatea de muncitori cu o societate de angajați. Însă, deşi ne putem foarte bine imagina că evoluția ce a urmat descoperirii punctului arhimedic ar fi luat o direcție cu totul diferită presupunând că ar fi avut loc cu şaptesprezece secole mai devreme, când nu viața, ci lumea era încă bunul suprem al omului, nu rezultă câtuşi de puțin că noi am mai trăi încă într-o lume creştină. Căci astăzi nu mai contează nemurirea vieții, ci faptul că viața este bunul suprem. Şi, cu toate că această convingere este neîndoielnic de origine

creştină, pentru credința creştină ea nu este decât un fapt secundar, deşi demn de remarcat. Pe deasupra, chiar dacă trecem cu vederea detaliile dogmei creştine, pentru a ține seama doar de tonalitatea generală a creştinismului, care vine din importanța credinței, e limpede că nimic nu ar fi mai dăunător pentru acest spirit decât spiritul de neîncredere şi de suspiciune al epocii moderne. Cu siguranță, îndoiala carteziană nu şi-a dovedit nicăieri într-un chip mai dezastruos şi mai ireparabil eficacitatea decât în domeniul credinței religioase, unde a fost introdusă de Pascal şi de Kierkegaard, cei mai mari gânditori religioşi ai modernității. (Căci credința creştină nu a fost măcinată de ateismul secolului al XVIII-lea sau de materialismul celui de-al XIX-lea argumentele lor sunt adesea vulgare şi, în general, lesne de respins de către teologia tradițională –, ci mai degrabă de frământarea plină de îndoială cu privire la mântuire, apărută la oamenii autentic religioşi, în ochii cărora conținutul şi făgăduința creştinismului tradițional deveniseră „absurde”.)

Aşa cum nu ştim ce s-ar fi întâmplat dacă punctul arhimedic ar fi fost descoperit înainte de apariția creştinismului nu suntem în măsură nici să stabilim care ar fi fost destinul creştinismului dacă marea trezire a Renaşterii nu ar fi fost întreruptă de acest eveniment. Până la Galilei, toate căile păreau încă deschise. Dacă ne întoarcem înapoi cu gândul la Leonardo, putem foarte bine să ne imaginăm că o revoluție tehnică ar fi pus oricum stăpânire pe evoluția umanității. Ea ar fi putut foarte bine să deschidă calea spre zbor, îndeplinirea unuia dintre cele mai vechi şi mai statornice visuri ale omului, însă nu ne-ar fi introdus în univers; ar fi putut foarte bine să aducă cu sine unificarea pământului, însă nu ar fi avut nicidecum drept rezultat transformarea materiei în energie şi aventura în universul microscopic. Singurul lucru de care putem fi siguri este că întâi ni rea dintre două răsturnări, cea a ordinii dintre acțiune şi contemplație şi cea a ordinii dintre viață şi lume, petrecută mai înainte, a devenit punctul de plecare al întregii evoluții

moderne. Abia când *vita contemplativa* a încetat să mai fie un reper pentru ea, *vita activa* a putut să devină viață activă în înțelesul deplin al cuvântului; şi doar pentru că această viață activă a rămas legată de viață ca de singurul ei reper, viața ca atare, metabolismul dintre munca omului şi natură, a putut să devină activă şi să îşi arate întreaga rodnicie.

45.
Victoria lui *animal laborans*

Victoria lui *animal laborans* nu ar fi fost niciodată desăvârşită dacă procesul secularizării, pierderea modernă a credinței care a rezultat inevitabil din îndoiala cartezianã, nu ar fi lipsit viața individuală de nemurirea ei, sau măcar de certitudinea nemuririi. Viața individuală a redevenit muritoare, la fel de muritoare precum fusese în Antichitate, iar lumea chiar mas puțin stabilă, mai puțin durabilă şi deci mai puțin sigură decât fusese în cursul erei creştine. Când a pierdut certitudinea lumii viitoare, omul modern a fost împins înapoi spre sine, iar nu spre lumea aceasta; departe de a crede că lumea este potențial nemuritoare, el nu mai era convins nici măcar de realitatea ei. Şi, în măsura în care îi admitea realitatea, condus de optimismul lipsit de spirit critic şi aparent netulburat al unei ştiințe aflate într-un progres permanent, el se desprindea de Pământ, îndepărtându-se cu mult mai mult decât îl îndepărtase vreodată orice preocupare creştină pentru lumea de dincolo. Oricare ar fi sensul obişnuit al cuvântului „secular”, el nu poate trimite în niciun fel, istoriceşte vorbind, la apartenența-la-lume; în orice caz, omul modern nu a câştigat această lume atunci când a pierdut lumea cealaltă şi, la drept vorbind, nu a câştigat nici viața; el a fost împins înapoi spre viață, închis în interioritatea introspecției, unde punctul culminant al experienței îl constituiau procesele de calcul ale minții, goale de orice conținut, jocul minții cu ea însăşi. Singurul conținut rămas îl formau poftele şi dorințele, pornirile necugetate ale corpului său, pe care omul le-a confundat cu pasiunea şi pe care le socotea „intratabile”, deoarece şi-a dat seama că nu le putea

„raționaliza”, adică nu le putea lua în calcul. Singurul lucru care rămânea acum potențial nemuritor, tot atât de nemuritor precum cetatea în Antichitate şi viața individuală în Evul Mediu, era viața însăşi, adică procesul vital, virtual etern, al speciei umane.

Am văzut mai devreme că, prin apariția societății, viața speciei a fost cea care s-a impus în cele din urmă. Teoretic, trecerea de la viața „egoistă” a individului, asupra căreia epoca modernă a stăruit la începuturile ei, la viața „socială” şi la „omul socializat” (Marx), cărora li s-a acordat importanță mai târziu, s-a petrecut atunci când Marx a modificat convingerea rudimentară din economia clasică – după care toți oamenii, în măsura în care acționează, o fac din motive ce țin de interesul personal – punând în loc forțe de interes care dau formă, pun în mişcare şi conduc clasele societății, iar prin conflictele dintre ele conduc societatea ca întreg. Umanitatea socializată este acea stare a societății în care domneşte numai un singur interes, iar subiectul acestui interes nu îl reprezintă nici omul, nici oamenii, ci fie clasele, fie specia umană. Important este că acum până şi ultima urmă de acțiune prezentă în ceea ce făceau oamenii, motivul presupus de interesul personal, a dispărut. Nu a rămas decât o „forță naturală”, forța însăşi a procesului vieții, căreia toți oamenii şi toate activitățile omeneşti îi sunt supuse deopotrivă („însuşi procesul gândirii este un proces natural”[{415}]) şi al cărei singur scop, presupunând că ar avea unul, este supraviețuirea speciei animale numite om. Niciuna dintre facultățile superioare ale omului nu mai este acum necesară pentru a lega viața individului de cea a speciei; viața individuală devine parte a procesului vieții, iar individul nu mai trebuie decât să muncească, să asigure continuitatea propriei vieți şi a vieții familiei lui. Ce nu se cere, ce nu este impus de metabolismul dintre viață şi natură, fie este de prisos, fie nu se poate justifica decât ca particularitate a vieții omeneşti ce se deosebeşte de alte forme de viață animală – socotindu-se că Milton a scris *Paraclisul pierdut* din aceleaşi

motive şi dintr-o pornire asemănătoare cu cele care constrâng viermele de mătase să producă mătasea.

Dacă am compara lumea modernă şi lumea trecutului, pierderea de experiență umană pe care o antrenează această evoluție este extraordinar de izbitoare. Nu numai contemplația ea nefiind nici măcar cea mai importantă victimă – a devenit o experiență cu totul lipsită de sens. Gândirea însăşi, devenind „calculul consecințelor", s-a transformat într-o funcție a creierului, pentru a se vedea mai apoi că instrumentele electronice îndeplinesc aceste funcții cu mult mai bine decât am fi putut noi să o facem vreodată. Acțiunea a ajuns să fie curând înțeleasă, cum mai este şi acum, aproape numai în termeni de producere şi de fabricare, cu deosebirea că fabricarea, din cauza apartenenței-la-lume şi a indiferenței față de viață ce îi sunt proprii, era privită acum doar ca o altă formă de muncă, o funcție mai complicată, însă nu mai misterioasă a procesului vieții.

Între timp, ne-am dovedit îndeajuns de iscusiți pentru a găsi căile de uşurare a trudei şi a necazului vieții până acolo încât eliminarea muncii din sfera activităților omeneşti nu mai poate trece drept utopie. Căci încă de pe acum cuvântul „muncă" a devenit prea mare, prea pretențios pentru ceea ce facem noi – sau credem că facem – în lumea în care am ajuns să trăim. Ultima fază a societății muncii, societatea de angajați, le cere membrilor săi o funcționare pur automată, ca şi cum viața individuală ar fi fost înghițită în realitate de procesul general al vieții speciei, iar singura hotărâre activă care i se mai cere individului ar fi să îşi dea drumul, aşa zicând, să îşi abandoneze individualitatea, suferința şi necazul vieții resimțite încă individual, şi să accepte un tip de comportament buimac, „tranchilizat", funcțional. Neajunsul teoriilor behavioriste moderne nu constă în aceea că sunt false, ci că s-ar putea adeveri, reprezentând de fapt cele mai bune conceptualizări cu putință ale anumitor tendințe evidente din societatea modernă. Ne putem uşor închipui cum epoca modernă care a început printr-o dezlănțuire fără

precedent şi atât de promițătoare de activitate omenească – ar putea sfârşi în cea mai inertă, în cea mai sterilă pasivitate pe care istoria a cunoscut-o vreodată.

Sunt însă şi alte semnale de alarmă, mai grave, că omul este pesemne dispus – şi că într-adevăr se află pe punctul – să se transforme în acea specie animală din care, de la Darwin încoace, îşi închipuie că se trage. Dacă, în încheiere, ne întoarcem încă o dată la descoperirea punctului arhimedic şi o aplicăm, aşa cum Kafka ne-a prevenit să nu o facem, la omul însuşi şi la ceea ce face el pe acest pământ, se vede numaidecât că toate activitățile omului, privite dintr-un punct de sprijin ales la o distanță îndeajuns de mare în univers, nu s-ar arăta drept activități de vreun fel oarecare, ci drept procese, astfel că, după cum spunea de curând un om de ştiință, motorizarea modernă ar aduce cu un proces de mutație biologică în care corpurile omeneşti încep treptat să se acopere de carapace de oțel. Pentru observatorul plasat în univers, o asemenea mutație nu ar fi nici mai misterioasă, nici mai puțin misterioasă decât mutația care se desfăşoară în prezent sub ochii noştri în acele mici organisme vii pe care le-am combătut cu ajutorul antibioticelor şi care, în chip misterios, dau naştere unor specii noi capabile să ne reziste. Cât de adânc este înrădăcinată folosirea punctului arhimedic împotriva noastră se poate vedea în chiar metaforele care domnesc în gândirea ştiințifică contemporană. Motivul pentru care oamenii de ştiință ne pot vorbi despre „viața” din atom – unde fiecare particulă este în aparență „liberă” să se comporte după cum doreşte, legile care îi guvernează mişcările fiind aceleaşi legi statistice care, potrivit specialiştilor în ştiințe sociale, guvernează comportamentul omenesc şi obligă mulțimea să se comporte aşa cum trebuie, indiferent cât de „liberă” poate părea în alegerile sale particula individuală – motivul, altfel spus, pentru care particula infinit de mică nu se aseamănă, în ce priveşte modelul de comportament, numai cu sistemul planetar, aşa cum ni se înfățişează nouă, ci şi cu modelele de viață şi de comportament din societatea

omenească, este desigur acela că noi privim această societate şi trăim în ea ca şi cum am fi tot atât de îndepărtaţi de propria existenţă pe cât suntem de departe de ceea ce e infinit de mic şi de ceea ce e infinit de mare, amândouă fiind prea îndepărtate de noi pentru a fi experimentate, chiar dacă pot fi percepute cu ajutorul instrumentelor celor mai perfecţionate.

Ceea ce nu înseamnă, se înţelege, că omul modern şi-ar fi pierdut facultăţile ori că ar fi pe punctul de a şi le pierde. Indiferent de ceea ce sociologia, psihologia şi antropologia ne spun despre „animalul social", oamenii perseverează în fabricare, producere şi construire, cu toate că aceste facultăţi se restrâng tot mai mult la îndemânări de artist, astfel că experienţa apartenenţei-la-lume, care le însoţeşte, scapă din ce în ce mai mult sferei experienţei omeneşti obişnuite.{416}

Tot aşa, capacitatea de acţiune, cel puţin în măsura în care putem declanşa procese, ne aparţine încă, cu toate că ea a devenit privilegiul exclusiv al oamenilor de ştiinţă, care au extins domeniul treburilor omeneşti până la a înlătura străvechea linie de protecţie care separa natura de lumea omenească. În faţa unor asemenea realizări, obţinute secole la rând la adăpost de orice privire, în liniştea laboratoarelor, pare întru totul îndreptăţit ca faptele oamenilor de ştiinţă să se dovedească a avea, în cele din urmă, mai multă actualitate, mai mare însemnătate politică decât activităţile administrative şi diplomatice ale majorităţii aşa-zişilor politicieni. Fără îndoială, nu e un fapt lipsit de ironie că cei pe care opinia publică i-a socotit mereu drept cei mai puţin practici şi cei mai puţin politici membri ai societăţii să se fi dovedit a fi singurii care ştiu încă cum să acţioneze şi cum să acţioneze împreună. Căci primele lor organizaţii, pe care le-au întemeiat în secolul al XVII-lea, pentru a cuceri natura şi unde şi-au elaborat propriile criterii morale şi propriul cod de onoare, nu numai că au supravieţuit tuturor neajunsurilor epocii moderne, ci au ajuns să alcătuiască unul dintre cele mai redutabile grupuri generatoare-de-putere din întreaga istorie. Totuşi, întrucât acţionează în natură din punctul de vedere al

universului şi nu înăuntrul rețelei de relații umane, acțiunea oamenilor de știință e lipsită de caracterul de dezvăluire al acțiunii, precum şi de capacitatea de a da naştere unor povestiri şi de a deveni istorică, cele două trăsături care formează împreună însuşi izvorul de sens ce pătrunde în existența umană iluminând-o. În această formă, de o importanță existențială extremă, acțiunea a devenit şi ea o experiență rezervată unui grup restrâns de privilegiați, şi aceşti privilegiați, care ştiu încă ce înseamnă să acționeze, se prea poate să fie chiar mai puțin numeroşi decât artiştii, iar experiența lor chiar mai rară decât experiența autentică a lumii şi a iubirii față de lume.

În sfârşit, gândirea – pe care noi, urmând atât tradiția premodernă, cât şi pe cea modernă, am lăsat-o în afara considerațiilor noastre legate de *vita activa* este încă posibilă şi neîndoielnic activă oriunde oamenii trăiesc în condiții de libertate politică. Din nefericire, şi împotriva credinței obişnuite în proverbiala independență a gânditorilor, retraşi în turnul lor de fildeş, nicio altă facultate omenească nu e atât de vulnerabilă, fiind de fapt cu mult mai uşor să acționezi în condiții de tiranie decât să gândeşti. Despre gândire ca experiență trăită s-a crezut mereu, pesemne fără temei, că le este cunoscută doar celor puțini. Poate nu este exagerat să credem că aceşti puțini nu au devenit mai puțini în epoca noastră. Dacă s-a întâmplat sau nu aşa este pesemne lipsit de importanță, sau de prea puțină importanță pentru viitorul lumii; nu este însă şi pentru viitorul omului. Căci, dacă diversele activități ce țin de *vita activa* nu ar fi supuse niciunei alte probe decât experienței activității propriu-zise şi nu ar fi măsurate decât după mărimea de activitate pură pe care o conțin, s-ar prea putea ca gândirea ca atare să le întreacă pe toate. Oricine are o oarecare experiență în această privință ştie câtă dreptate avea Cato când a spus: *Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset* – „Nicicând nu face mai multe decât atunci când nu face nimic, nicicând nu este mai puțin

singur decât atunci când este singur”.

Mulțumiri

Studiul de față își are originea într-o serie de prelegeri ținute sub auspiciile Fundației Charles R. Walgreen, în aprilie 1956 la Universitatea din Chicago, sub titlul de „Vita activa". În primele stadii ale lucrării, ce datează de la începutul anilor '50, mi s-a acordat o bursă de către Fundația Memorială Simon Guggenheim, iar la sfârşit am primit un sprijin semnificativ printr-o bursă venită din partea Fundației Rockefeller. În toamna anului 1953, Seminarul de Critică „Christian Gauss" al Universității Princeton mi-a oferit prilejul de a prezenta câteva dintre ideile mele într-o serie de prelegeri cu titlul „Karl Marx şi tradiția gândirii politice". Sunt în continuare recunoscătoare pentru îngăduința şi încurajările cu care au fost întâmpinate aceste prime încercări, precum şi pentru schimbul viu de idei cu autorii de aici şi din străinătate, pentru care Seminarul, unic în această privință, oferă o excelentă tribună.

Rose Feitelson, cea care m-a sprijinit mereu de când am început să public în această țară, mi-a fost încă o dată de mare ajutor în pregătirea manuscrisului şi a indexului. Dacă ar trebui să îmi arăt recunoştința pentru ceea ce a făcut vreme de doisprezece ani, aş fi cu totul neputincioasă.

Hannah Arendt

Index

Absolutism
Ahile
agricultură
Allo, Bernard
Ambrozie
Anders, Günther
animal rationale
Arhimede
Aristarh din Samos
aristocrație
Aristotel
arte liberale şi servile
Ashley, Winston
Astrofizică
Atena
Augustin
Automatizare
Avraam

Babilon
Barrow
Beccaria, Cesare
Behaviorism

Bell, Daniel
Beilarmine, cardinalul
Benedict
Bentham, Jeremy
Bergson, Henri
Berth, Edouard
birocrație
Biserica Catolică
Bodin, Jean
Borne, Etienne
Brizon, Pierre
Brochard, V.
Bronowski J.
Bruno, Giordano
Buber, Martin
Bücher, Karl
Burckhardt, Jacob
Buridan, Jean
Burtt, E. A.

Caligula
Calvin
Capelle, C.
capitalism
caritate
Cassirer, Ernst
Cato
Chenu
Chroust, Anton-Hermann
Cicero
clasă muncitoare
Cleeton, Gien W.
Code Napoléon
conformism
Constant, Benjamin

contemplație
Copernic
Comford
Contra-Reformă
creştinism
cunoaştere

Dante
Darwin, Charles
Dautry, Jean
Decalog
Delaruelle, Étienne
De Man, Hendrik
democrație
Democrit
Demostene
Descartes, René
despotism
Diebold, John
Dinesen, Isak
Dioclețian
diviziunea muncii
Dolléans, Édouard
dramă
Dunkmann, Karl

Ebeling, Heinrich
economie, ştiința despre
Eddington, Arthur
egalitate
Einstein, Albert
Endemann, W.
Engels, Friedrich
Epicur, 96

epicurism
epistemologie
eternitate
etimologie: a acțiunii; a fabricării; a lucrului; a muncii; a naturii; a obiectului; a lui *polis*; a puterii; a societății; a lui *town*; a lui *urbs*
Euripide
Evul Mediu
existențialism
expropriere

Faulkner, William
Fèbre, Lucien
femei
fericire
feudalism
Fidias
filosofie politică
fizică
Frank, Philipp
Franklin, Benjamin
Friedmann, Georges
frumusețe
Fustel de Coulanges, N.D.

Galiani, Abbey
Galileo Galilei
Gehlen, Arnold
Genelli, R. P.
geniu
Germania
Gerson, Jean Charles
Gini, Corrado
gândire

Goethe, Johann Wolfgang
Graves, Robert
Grimm Jacob şi Wilhelm
guvernare

Halbwachs, M.
Halévy, Élie
Harder, Richard
hedonism
Hegel, G. W. F.
Heichelheim, Fritz

Heisenberg, Werner
Henry, François
Heraclit
Hercule
Herkner, H.
Herodot
Herzog-Hauser, G.
Hesiod
Hinton, R. W. K.
Hobbes, Thomas
Hölderlin, Friedrich
Homer
Hume, David

Idealism
Imperiul roman
instrumente; vezi unelte
intimitate
Iisus din Nazaret

Înstrăinare

Jaeger, Werner
Jaspers, Karl
joc

Kafka, Franz
Kant, Immanuel
Kautsky, Karl
Kepler, Johannes
Kerenyi, Karl
Kierkegaard, Sören
Kluge/Götze
Koyré, Alexandre

Lacroix, Jean
Lafleur, Laurence G.
Landshut, Siegfried
Leclercq, Jacques
Leclercq, Jean
lege
Leibniz, G. W.
Leonardo da Vinci
Lessing, G. E.
Levasseur, E.
libertate
Lipmann, Otto
Livius
Locke, John
Loening, Edgar
Lucrețiu
Luther, Martin

Machiavelli, Niccolo

Madison, James
Marshall, Alfred
Marx, Karl
maşini
materialism
matematică
Meyer, Eduard
Michelson, experimentul lui
Milton, John
Minkowski, Hermann
Mirabeau, marchizul de
misterele eleusine
mişcarea muncitorească
moarte
Mommsen, Theodor
monarhie
Montesquieu, Charles, baronul de
mortalitate
Müller, Karl
muzică
Myrdal, Gunnar

Naştere

natalitate
Nattermann, J. Chr.
Naville, Pierre
nemurire
Neurath, Otto
Newton, Isaac
Nicolaus Cusanus
Nietzsche, Friedrich
Nitti, F.
Noul Testament

Oakeshott, Michael
O'Brien, George
ohlocrație
Onians, R. B.
oraş-stat
ordine monastice
Osiander din Nürnberg

Paine, Thomas
Park, M. E.
Pascal, Biaise
Pavel, apostolul
Peisiscratos
Periandros
Pericle
Pindar
Pitagora
Platon
Pliniu cel Tânăr
Plutarh
poezie
polis; vezi oraş-stat
pozitivism
pragmatism
Primul Război Mondial
procreație
proprietate
Protagoras
protestantism
Proudhon, P. J.
punct arhimedic
puritanism
putere

Raționalism
Reforma
regalitate
Rembrandt
Renaştere
retorică
Revoluția Americană
Revoluția Franceză
Revoluția industrială
Revoluția Maghiară
Revoluția Rusă
Ricardo, David
Riesman, David
Rilke, Rainer Maria
Roma
romantism
Rosenzweig, Franz
Rousseau, Jean-Jacques
Russell, Bertrand

Sambursky, S.
sărăcie
Schachermeyr
Schelsky, Helmut
Schlaifer, Robert
Schiatter, Richard
Schopp, Joseph
Schrödinger, Erwin
Schuhl, P.-M.
Schulze-Delitzsch
scienza nouva
sclavie
scolastică
sculptură

Seneca
senzualism
Sewall, Hannah R.
Simon, Yves
simțul comunsimțuri
sindicate
Smith, Adam
Soboul, A.
socialism
societate
societate de masă
societate fără clase
Societatea regală
Socrate
sofişti
Sofode
Solon
Sorel, Georges
Sparta
Spinoza, Baruch
statistică
stat-națiune
stoicism
suferință
Sullivan, G. W. N.
ştiință
ştiințe ale naturii
ştiință nucleară

Talmud
Tartaglia, Niccola
teatru
tehnologie
telescop
teodicee

teorii despre muncă
Tertulian
Thielicke
Tilgher, Adriano
timp liber
tiranie
Tocqueville, Alexis de
Toma d'Aquino
tortură
totalitarism
Touraine, Alain
Traian
Trier, Jost
Tucidide

Unelte
Uniunea Sovietică
utilitarism

Valéry, Paul
valoare
Veblen, Thorstein
Vechiul Testament
Vergiliu
Vemant, J.-P.
Vico, Jean-Baptiste
violență
von Braun, Werner
von Fritz, Kurt
von Weizsäcker, Viktor
Vontobel, Klara
vorbire
Vuillemin, Jules

Walker, Charles R.
Wallon, H.
Weber, Max
Weil, Simone
Weisskopf, Walter A.
Westermann, William L.
Whitehead, Alfred N.
Wilson, Edmund

Xenofon

Zoroastrism

[1] Analizând gândirea politică postclasică, este adesea cât se poate de grăitor să se observe la care dintre cele două versiuni biblice ale creației se face trimitere. Astfel, diferența dintre învățătura lui Iisus din Nazaret şi învățătura lui Pavel se vede foarte bine pentru că Iisus, discutând despre relația dintre soț şi soție, trimite la *Geneza,* 1,27: „Oare n-ați citit că Ziditorul i-a făcut de la început parte bărbătească şi parte femeiască" *(Matei,* 19, 4), în timp ce Pavel, într-o împrejurare asemănătoare, susține că femeia a fost făcută „din bărbat" şi deci „pentru bărbat", chiar dacă slăbeşte apoi întrucâtva dependența femeii de bărbat: „nici femeia nu este fără bărbat, nici bărbatul fără femeie" (1 *Corinteni,* 11, 8—12). Deosebirea scoate la iveală cu mult mai mult decât o atitudine diferită cu privire la rolul femeii. Pentru Iisus, credința era strâns legată de acțiune (cf. în continuare §33); pentru Pavel, credința era în primul rând legată de mântuire. Foarte interesant în această privință este Augustin *(De civitate Dei,* XII, 21), care nu numai că ignoră cu desăvârşire *Geneza*, 1, 27, ci vede totodată deosebirea dintre om şi animal în aceea că omul a fost creat *unum ac singulum,* pe când tuturor animalelor li s-a poruncit „să ia ființă mai multe deodată" *(plura simul iussit exsistere).* Lui Augustin, istorisirea creației îi oferă un binevenit prilej de a stărui asupra caracterului de specie al vieții animale, spre deosebire de singularitatea existenței umane.

[2] Augustin, socotit de obicei a fi primul care a pus în filosofie aşa-numita problemă antropologică, ştia foarte bine acest lucru. El face deosebirea între întrebările „Cine sunt eu?" şi „Ce sunt eu?", prima, pe care omul şi-o adresează sieşi („Şi m-am întors spre mine însumi şi mi-am zis: Tu, cine eşti? şi am răspuns: Un om" – *tu, quis es?* (*Confessiones,* X, 6)), iar a doua, pe care i-o adresează lui Dumnezeu („Atunci ce sunt eu, Dumnezeul meu? Care este natura mea?" – *Quid ergo suin, Deus meus? Quae natura sum?* (X, 1)). Căci, în „marea taină", *grande profundum,* care este omul (iV, 14), există „un ceva al omului *(aliquid hominis),* pe care duhul omului care este în el nu îi cunoaşte. Dar Tu, Doamne, care l-ai făcut *(fecisti cum),* le ştii pe toate ce țin de el *(eius omnia)"* (X, 5). Astfel, cea mai cunoscută dintre frazele citate în text, *quaestio mihi factus sum*, este o întrebare ridicată în prezența lui Dumnezeu, „în ochii căruia am ajuns pentru mine însumi o întrebare" (X, 33). Pe scurt, răspunsul la întrebarea „Cine sunt eu?" este simplu: „Eşti un om – orice va fi însemnând lucrul acesta"; iar răspunsul la întrebarea „Ce sunt eu?" poate fi dat numai de Dumnezeu care l-a făcut pe om-întrebarea referitoare la natura omului nu este mai puțin teologică decât întrebarea referitoare la natura lui Dumnezeu; ambele putând fi lămurite doar printr-un răspuns revelat în chip divin.

{3} Vezi Augustin, *De civitate Dei,* XIX, 2, 19.

{4} William L. Westermann („Between Slavery and Freedom", *American Historical Review,* vol. L (1945)) susține că „afirmația lui Aristotel... după care meşteşugarii trăiesc într-o stare de relativă sclavie însemna că, atunci când încheia un contract de muncă, artizanul renunța la două din cele patru elemente ale statutului său de om liber (şi anume la libertatea de a desfăşură activități economice şi la dreptul de liberă mişcare), însă o făcea de bună voie şi pentru o perioadă provizorie"; dovezile citate de Westermann arată că, potrivit concepției din vremea respectivă, libertatea era înțeleasă ca „statut, inviolabilitate personală, libertate de a desfăşură activități economice, drept de liberă mişcare" şi că, drept urmare, sclavia însemna „lipsa acestor patru atribute". În enumerarea „modurilor de viață" din *Etica Nicomahică* (I, 5) şi din *Etica Eudemică* (1215 a 35 şi urm.), Aristotel nici măcar nu menționează modul de viață al meşteşugarului; pentru el era evident că un *banausos* nu este liber (cf. *Politica,* 1337 b 5). El aminteşte totuşi „câştigul de bani" ca pe un mod de viață şi îl respinge pentru că şi el este „întreprins sub constrângere" (*Etica Nicomahică,* 1096 a 5). Faptul că libertatea este criteriul se arată explicit în *Etica Eudemică:* Aristotel enumeră doar acele moduri de viață care sunt alese *ep' exousian.*

{5} Despre frumos în contrast cu necesarul şi cu utilul, vezi *Politica*, 1333 a 30 şi urm., 1332 b 32.

{6} Despre libertate în contrast cu necesarul şi cu utilul, vezi *ibid.,* 1332 b 2.

{7} Vezi *ibid.*, 1277 b 8, pentru distincția dintre conducerea despotică şi cea politică. Pentru argumentul potrivit căruia viața despotului nu este egală cu viața unui om liber pentru că primul se ocupă de „lucruri necesare", vezi ibid., 1325 a 24.

{8} Despre opinia larg răspândită potrivit căreia aprecierea modernă a muncii este de origine creştină, vezi în continuare § 44.

{9} Vezi Toma d'Aquino, *Summa Theologica,* II, 2, 179, în special articolul 2, unde *vita activa* decurge din *necessitas vitae praesentis,* şi *Expositio in Psalmos,* 45,3, unde organismului politicii este atribuită sarcina de a găsi tot ceea ce e necesar pentru viață: *in civitate oportet invenire omnia necessaria ad vitam.*

{10} Cuvântul grecesc *scholê,* ca şi latinescul *otium* înseamnă în primul rând scutire de activitatea politică şi nu pur şi simplu timp liber, chiar dacă ambele cuvinte sunt folosite şi pentru a indica scuti rea de muncă şi de necesitățile vieții. În orice caz, ele indică întotdeauna o stare scutită de frământări şi de griji. O excelentă descriere a vieții de fiecare zi a unui cetățean atenian obişnuit, care se bucură de

libertate deplină față de muncă şi față de lucru, poate fi găsită în Fustei de Coulanges, *The Ancient City* (ed. Anchor, 1956), pp. 334—336; ea va convinge pe oricine de felul cum activitatea politică, care cerea mult timp, se desfăşura în condițiile oraşului-stat. Putem ghici cu uşurință cât de plină de griji era această viață politică obişnuită, dacă ne amintim că legea atenian nu îngăduia neutralitatea şi îi pedepsea cu pierderea cetățeniei pe cei ce refuzau să se declare de partea cuiva în disputele dintre facțiuni.

{11} *Ascholia* poate fi tradus mai exact prin ocupație sau chiar agitație. *(N. tr.).*

{12} Vezi Aristotel, *Politica*; 1333 a 30—33. Toma d'Aquino defineşte contemplația drept *quies ab exterioribus motibus* [o încetare a mişcărilor exterioare] *(Summa Theoiogica,* II, 2, 179, 1).

{13} Toma d'Aquino pune accentul pe liniştea sufletului şi recomandă *vita activa,* deoarece ea epuizează şi astfel „potoleşte pasiunile lăuntrice" şi pregăteşte pentru contemplație *(Summa Theoiogica,* II, 2, 182, 3).

{14} Toma d'Aquino este cât se poate de explicit în privința legăturii dintre *vita activa* şi cerințele şi nevoile corpului omenesc, comune oamenilor şi animalelor *(Summa Theologca,* II, 2,182,1).

{15} Augustin vorbeşte despre „povara" *(sarcina)* vieții active impuse de datoria iubirii, care ar fi insuportabilă fără „dulceața" *(suavitas)* şi „desfătarea adevărului" dăruite în contemplație *(De civitate Dei,* XIX, 19).

{16} Resentimentul consacrat al filosofului față de condiția umană a corporalității nu este totuna cu disprețul antic față de necesitățile vieții; a fi supus necesității era doar unul dintre aspectele existenței corporale, iar corpul, odată eliberat de această necesitate, era capabil de acea apariție pură pe care grecii o numeau frumusețe. Începând de la Platon, filosofii au adăugat la resentimentul față de constrângerile impuse de cerințele corporale şi resentimentul față de mişcarea de orice fel. Dat fiind că filosoful trăieşte într-un repaus desăvârşit, numai corpul său, potrivit lui Platon, locuieşte în cetate. Aici se găseşte şi originea primelor reproşuri de agitație *(polypragnosynê)* îndreptate împotriva celor ce îşi petrec viața în politică.

{17} Vezi F. M. Comford, „Plato's Commonwealth", în *Unwritten Philosophy* (1950), p. 54: „Moartea lui Pericle şi războiul peloponesiac marchează momentul când oamenii gândirii şi oamenii acțiunii au început să o apuce pe căi diferite, menite să se îndepărteze tot mai mult una de alta, până ce înțeleptul stoic a încetat să mai fie cetățean al țării lui şi a devenit cetățean al universului".

{18} Herodot (I, 131) povesteşte că perşii nu au „chipuri de zei, nici temple, nici altare, ci socotesc drept nesăbuite astfel de fapte", ceea ce, explică el în continuare, arată că perşii „nu cred, precum grecii, că zeii sunt *anthrâpophyeis,* de natură umană", sau, am putea noi adăuga, că zeii şi oamenii au aceeaşi natură. Vezi şi Pindar, *Carmina Nemaea,* VI.

{19} Vezi Ps. Aristotel, *Economice,* 1343 b 24: Natura le asigură speciilor dăinuirea prin reîntoarcere *(periodos),* dar nu i-o poate asigura tot aşa şi individului. Acelaşi gând: „Pentru cele vii, viața înseamnă ființa" – apare şi în *Despre suflet,* 415 b 13.

{20} Limba greacă nu distinge între „lucrări" şi „fapte", ci le numeşte pe amândouă *erga,* dacă sunt îndeajuns de durabile să dăinuiască şi îndeajuns de măreţe să fie păstrate în amintire. Abia când filosofii, sau mai exact sofiştii, au început să-şi formuleze „nesfârşitele distincţii" şi să deosebească între a produce şi a acţiona *(poiein şi prattein),* substantivele *poiêmata* şi *pragmata* au cunoscut o mai largă răspândire (vezi Platon, *Charmides,* 163). Homer nu cunoaşte încă cuvântul *pragmata,* care la Platon *(ta tôn anthrôpôn pragmata)* poate fi redat cel mai bine prin „treburi omeneşti" şi are conotațiile de necaz şi de zădărnicie. La Herodot, *pragmata* poate avea aceeaşi conotaţie (cf., bunăoară, 1,155).

{21} Heraclit, frag. B 29 (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker,* (ed. a 4-a, 1922)).

{22} *In vita activa fixi permanere possumus; in contemplativa autem intenta mente manere nuli o modo valemus* [În viața activă ne putem menține mereu, pe când în cea contemplativă nu putem nicicum rămâne cu mintea încordată] (Toma d'Aquino, *Summa Theologica,* II, 2, 181, 4).

{23} E de-a dreptul izbitor cum zeii homerici acţionează doar în raport cu oamenii, conducându-i de departe sau amestecându-se în treburile lor. Disputele şi vrajba dintre zei par şi ele să se nască mai ales datorită rolului jucat de zei în treburile omeneşti sau datorită unor atitudini părtinitoare faţă de muritori. Rezultă, aşadar, o poveste în care oamenii şi zeii acţionează împreună, dar în care scena este pregătită de muritori, chiar şi atunci când hotărârea este luată în adunarea zeilor din Olimp. Cred că la o asemenea „co-operare" trimite versul homeric *erg' andron te theôn te* [faptele zeilor şi ale oamenilor] *(Odiseea,* l, 338): bardul cântă faptele zeilor şi ale oamenilor, iar nu istorii ale zeilor şi istorii ale oamenilor. La fel, *Teogonia* lui Hesiod nu se ocupă de faptele zeilor, ci de naşterea lumii (116); ea povesteşte de aceea cum au luat ființă lucrurile prin zămislire şi prin naştere (mereu repetate). Rapsodul, slujitor al Muzelor, cântă „glorioasele isprăvi ale oamenilor din vechime şi pe binecuvântaţii zei" (97 şi urm.), însă nicăieri, după cât îmi dau seama, nu cântă glorioasele fapte ale zeilor.

{24} Citatul este preluat din *Index Rerum* la ediția tauriniană a operei lui Toma d'Aquino (1922). Cuvântul „politicus" nu figurează în text, însă *Indexul* rezumă corect ideea lui Toma, după cum se poate vedea din *Summei Theoiogica,* I, 96, 4; II, 2, 109, 3.

{25} *Societas regni* la Livius, *societas sceleris* la Cornelius Nepos, O asemenea alianță putea fi încheiată şi în scopuri comerciale, iar Toma d'Aquino mai susține că o „adevărată *societas*" între negustori nu există decât acolo „unde investitorul ia parte el însuşi la risc", adică acolo unde parteneriatul este cu adevărat o alianță (vezi W. J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory (*1 931), p. 419).

{26} În cele ce urmează voi folosi cuvântul „umanitate" *[man-kind]* pentru a desemna specia umană, în contrast cu termenul „omenire" *[mankind],* care indică ansamblul ființelor umane.

{27} Werner Jaeger, *Paideia* (1 945), III, 111.

{28} Deşi, potrivit Introducerii la *The Ancient City* (ed. Anchor; 1956), teza principală a lui Fustel de Coulanges urmăreşte să demonstreze că la baza structurii familiei antice şi a oraşului stat antic stă „aceeaşi religie", autorul face numeroase referiri la faptul că regimul lui *gens,* bazat pe religia familiei, şi regimul cetății" erau în realitate două forme de guvernare antagonice... Cetatea trebuia fie să dispară, fie, în timp, să dezintegreze familia" (p. 252). Impresia mea este că motivul contradicției existente în această mare carte stă în încercarea lui Coulanges de a trata împreună Roma şi oraşele-stat greceşti; în ce priveşte dovezile şi categoriile la care recurge, el se bazează în principal pe sensibilitatea instituțională şi politică romană, chiar dacă recunoaşte că, „în Grecia", cu cultul Vestei „slăbise la o dată foarte timpurie... fără a fi slăbit însă vreodată la Roma" (p. 146). Nu numai că prăpastia dintre locuința domestică şi cetate era cu mult mai adâncă în Grecia decât la Roma, ci, pe deasupra, doar în Grecia religia olimpiană, religia lui Homer şi a oraşului-stat, era separată de mai vechea religie a familiei şi a locuinței domestice şi superioară ei. În timp ce Vesta, zeița vetrei, a devenit, după unificarea şi a doua întemeiere a Romei, protectoarea „vetrei oraşului" şi parte a cultului politic, oficial, colega ei greacă, Hestia, este menționată pentru prima oară de Hesiod, singurul poet grec care, opunându-i-se conştient lui Homer, proslăveşte viața căminului şi a locuinței domestice; în religia oficială a *polis*ului, Hestia a trebuit să îi cedeze lui Dionysos locul pe care îl ocupase în adunarea celor doisprezece zei olimpieni (vezi Mommsen, *Römische Geschichte* (ed. a 5-a), cartea I, cap. 12, şi Robert Graves, *The Greek Myths* (1955), 27, k).

{29} Pasajul apare în discursul lui Fenix, *Iliada,* IX, 443, şi se referă în chip vădit la educaţia pentru război şi pentru *agora,* adunarea publică, unde oamenii se pot distinge. Traducerea literală este următoarea: „(părintele tău) m-a însărcinat să te învăţ toate astea, să fii un rostitor de vorbe şi un făptuitor de fapte" *(mythôn te rhêtêr' emenai prêktêra te ergôn) [de-asta şi el mă trimise, ca eu să te-nvăţ cum se cade meşter la vorbă să fii şi vrednic la fapte,* trad. G. Murnu, *Iliada,* IX, 437—438].
{30} Traducerea literală a ultimelor versuri din *Antigona* (1350—54) este următoarea: „Vorbele măreţe, zădărnicind (sau răzbunând) însă grelele lovituri ale celui semeţ, înţelegerea o învaţă la vârsta senectuţii". Conţinutul acestor rânduri este atât de deconcertant pentru înţelegerea modernă, încât cu greu se găseşte un traducător care să îndrăznească să le redea sensul propriu-zis. O excepţie este traducerea lui Hölderlin: „Grosse Blicke aber, / Grosse Streiche der hohen Schultern/ Vergeltend, / Sie haben im Alter gelehrt, zu denken" [Măreţe priviri însă, / Măreţe-nfăptuiri ale bărbaţilor de seamă / Răsplătind, / Ei au deprins gândirea la vârstă-naintată]. O anecdotă povestită de Plutarh poate înfăţişă cu mult mai simplu legătura dintre acţiune şi vorbire. Un om veni odată la Demostene istorisindu-i cât de crunt fusese bătut. „Tu însă", îi zise Demostene, „n-ai suferit nimic din cele ce-mi spui". La auzul acestor cuvinte, celălalt îşi ridică glasul şi strigă: „N-am suferit nimic?". „Acum", zise Demostene, „aud glasul cuiva care a fost lovit şi care a suferit" *(Vieţi paralele,* Demostene). O ultimă rămăşiţă a legăturii antice dintre vorbire şi gândire, străină concepţiei noastre după care cuvintele sunt expresia gândirii, se poate întâlni în sintagma ciceroniană reluată adesea *de ratio et oratio.*
{31} Tipic pentru această evoluţie este faptul că fiecare politician era numit „retor" şi că retorica, arta vorbirii în public, spre deosebire de dialectică, arta discursivităţii filosofice, este definită de Aristotel ca artă a convingerii (vezi *Retorica,* 1354 a 12 şi urm., 1355 b 26 şi urm.). (Distincţia provine ea însăşi de la Platon, *Gorgias,* 448.) În acest sens trebuie înţeleasă opinia grecească despre declinul Tebei, pus pe seama neglijării de către tebani a retoricii în favoarea exerciţii lor militare (vezi Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte,* ed. Kroener, III, 190).
{32} *Etica Nicomahică,* 1142 a 25 şi 1178 a 6 şi urm.
{33} Toma d'Aquino, *op. cit.,* II, 2, 50, 3.
{34} Termenii *dominus* şi *pater familias* erau, prin urmare, sinonimi, ca şi termenii *servus* şi *familiaris: Dominum patrem familiae appelaverunt; servos... familiares* [pe tatăl familiei l-au numit domn; pe sclavi... de-ai familiei] (Seneca, *Scrisori,* 47, 12).

Vechea libertate romană a cetățeanului a dispărut atunci când împărații romani şi-au luat titlul de *dominus* [domn], „ce nom, qu'Auguste et que Tibère encore, repoussaient comme une malédiction et une injure" [acest nume, pe care Augustus şi Tiberiu, încă, îl respingeau ca pe un blestem şi ca pe o injurie] (H, Wallon, *Histoire âe i'esclavage dans l'antiquité* (1847), III, 21).

{35} Potrivit lui Gunnar Myrdal (*The Political Element in the Development of Economic Theory* (1953), p. XL), „ideea de economie socială sau de economie domestică colectivă *(Volkswirtschaft)"* este unul dintre „cele trei focare principale" în jurul cărora" s-a cristalizat speculația politică ce a impregnat economia încă de la început".

{36} Ceea ce nu înseamnă că statul-națiune şi societatea sa nu provin din regatul medieval şi din feudalism, unde structura familială şi domestică are o importanță neegalată în Antichitatea clasică. Deosebirea este totuşi importantă. În contextul feudal, familiile şi locuințele domestice erau aproape independente unele de altele, astfel încât casa regală, reprezentând o regiune teritorială dată şi conducându-i pe seniorii feudali ca *primus inter pares,* nu pretindea, precum un conducător despotic, să fie capul unei familii unice, „Națiunea" medievală era un conglomerat de familii; membrii ei nu socoteau că aparțin unei singure familii înglobând întreaga națiune.

{37} Distincția este cât se poate de clară. În primele paragrafe ale tratatului pseudoaristotelic *Economice,* unde conducerea despotică exercitată de un singur om *(mon-archia),* proprie organizării domestice, este opusă organizării cu totul diferite a *polis*-ului.

{38} La Atena, punctul de cotitură este vizibil în legislația lui Solon. Coulanges vede pe bună dreptate în legea atenian㠄 care făcea o datorie filială din întreținerea părinților, dovada pierderii puterii paterne *(op. cit.,* pp. 315—316). Totuşi, puterea paternă era limitată doar dacă venea în conflict cu interesele cetății, niciodată însă de dragul membrilor individuali ai familiei. Astfel, practica vânzării copiilor şi a expunerii nou-născuților s-a păstrat de-a lungul întregii Antichității (vezi R. H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire* (1928), p. 8: „Alte drepturi din *patria potestas* căzuseră în desuetudine; dar dreptul expunerii nu a fost interzis până în 374 e.n.").

{39} Interesant la această distincție este că în unele cetăți greceşti cetățenii erau obligați prin lege să îşi împartă recolta şi să o consume în comun, cu toate că fiecare dintre ei se bucura de proprietatea absolută, necontestată a pământului său. Vezi Coulanges *(op. cit.,* p. 61), care numeşte această lege „o contradicție

singulară"; nu este vorba de nicio contradicție, deoarece, în înțelegerea antică, aceste două tipuri de proprietate nu aveau nimic în comun.

{40} Vezi *Legile,* 842.

{41} Citat din Coulanges, *op. cit.,* p. 96; referința este la Plutarh, *Quaestiones Romanae,* 51. Pare curios că, punând unilateral accentul pe zeitățile subpământene din religia greacă şi romană, Coulanges nu vede că aceşti zei nu erau nişte simpli zei ai morților, iar cultul lor nu era un simplu „cult al morții", ci că această religie primitivă legată de pământ slujea viața şi moartea, în care vedea două aspecte ale aceluiaşi proces. Viața iese din pământ şi se întoarce în el; naşterea şi moartea nu sunt altceva decât două faze diferite ale aceleiaşi vieți biologice peste care sunt stăpâni zeii subpământeni.

{42} Discuția dintre Socrate şi Eutherus, consemnată în *Memorabilia* lui Xenofon (II, 8), este cât se poate de interesantă: Eutherus e silit de nevoie să muncească cu corpul şi e convins despre corpul lui că nu va fi în stare să suporte acest fel de viață multă vreme şi, de asemenea, că, la bătrânețe, va ajunge un nevoiaş. El crede totuşi că e mai bine să munceşti decât să cerşeşti. Drept urmare, Socrate îi propune să caute pe cineva „care are o situație bună şi care are nevoie de un ajutor". Eutherus îi răspunde că nu ar putea îndura servitutea *(douleia).*

{43} Trimiterea este la Hobbes, *Leviatanul,* partea I, cap. 13.

{44} Cea mai faimoasă şi mai frumoasă referință este discuția despre diferitele forme de guvernare, consemnată de Herodot (III, 80—83), în cursul căreia Otanes, apărătorul egalității greceşti *(isonomie),* declară că nu îşi „doreşte nici să conducă, nici să fie condus". Este vorba însă de acelaşi spirit cu cel în care Alistotel afirmă că viața unui om liber este mai bună decât viața unui despot, contestându-i despotului libertatea, lucru de la sine înțeles *(Politica,* 1325 a 24). Potrivit lui Coulanges, toate cuvintele greceşti şi latineşti care exprimă o anumită formă de stăpânire asupra altora, precum *rex, pater, anax, basileus,* priveau la început relațiile domestice şi erau nume pe care sclavii le dădeau stăpânului lor *(op. cit.*, pp. 89 şi urm., 228).

{45} Proporția varia şi este fără îndoială exagerată în cele transmise de Xenofon despre Sparta, unde un străin nu a numărat mai mult de şaizeci de cetățeni între cele patru mii de persoane aflate în piață *(Hellenica,* III, 35).

{46} Vezi Myrdal, *op. cit.:* „Ideea că societatea, precum un cap de familie, întreține casa pentru membrii ei este adânc înrădăcinată în terminologia economică... în germană, *Volkswirtschaftslehre* sugerează... existența unui subiect colectiv al activității economice... având un scop comun şi valori comune. În engleză... *theory*

of wealth sau *theory of welfare* exprimă idei similare" (p. 140). „Ce se înțelege prin economie socială, a cărei funcție este gospodărirea socială? În primul rând, ea implică sau sugerează o analogie între individul care îşi conduce propria locuință domestică sau pe cea a familiei sale şi societate. Adam Smith şi James Mill au elaborat explicit această analogie. Ca urmare a criticii lui J. S. Mill şi odată cu mai larga recunoaştere a distincției dintre economia politică practică şi economia politică teoretică, analogia a fost în general mai puțin scoasă în evidență" (p. 143). Faptul că nu a mai fost folosită i se datorează pesemne şi unei evoluții în cursul căreia societatea a devorat structura familială, până ce a ajuns să i se substituie în întregime.

{47} R. H. Barrow, *The Romans* (1953), p. 1 94.

{48} Caracteristicile pe care E. Levasseur (*Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789* (1900)) le descoperă în organizarea feudală a muncii sunt valabile pentru ansamblul comunităților feudale: „Chacun vivait chez soi et vivait de soi-même, le noble sur sa seigneurie, le vilain sur sa culture, le citadin dans sa ville" [Fiecare trăia acasă şi din resursele sale, nobilul pe domeniul său, țăranul pe ogorul său, orăşeanul în oraşul său] (p. 229).

{49} Tratamentul echitabil aplicat sclavilor, pe care Platon îl recomandă în *Legile* (777), are prea puțin de a face cu justiția şi nu este recomandat „din considerație pentru (sclavi), ci mai mult din respect față de noi înşine". Despre coexistența a două legi, legea politică a justiției şi legea domestică a conducerii, vezi Wallon, *op. cit.,* II, p. 200: „La loi, pendant bien longtemps, donc… s'abstenait de pénétrer dans la famille, où elle reconnaissait l'empire d'une autre loi" [Timp îndelungat, aşadar, legea… s-a abținut să pătrundă în familie, unde recunoştea dominația altei legi]. Jurisdicția antică, în special cea romană, referitoare la chestiunile domestice, la tratamentul aplicat sclavilor, la relațiile familiale etc., era în esență menită să restrângă puterea altminteri lipsită de restricții a capului familiei; era de neînchipuit că ar putea exista o domnie a justiției în interiorul societății în întregime „private" a sclavilor, întrucât sclavii se găseau prin definiție în afara domeniului legii şi erau supuşi autorității stăpânului lor. Doar stăpânul, în măsura în care era şi cetățean, se supunea prescripțiilor legilor, care, în interesul cetății, puteau chiar să îi reducă puterea în casă.

{50} W. J. Ashley, *op. cit.,* p. 415.

{51} „Înălțarea" de la un anumit domeniu sau rang la unul mai înalt este o temă care tot revine la Machiavelli (vezi în special *Principele,* cap. 6, despre Hieron din Siracuza, şi cap. 7; şi *Discursuri,* cartea a II-a, cap. 13).

{52} „În timpul lui Solon, sclavia ajunsese să fie socotită mai rea decât moartea" (Robert Schlaifer, „Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle", *Harvard Studies in Classical Philology* (1936), XLVII). Începând de atunci, *philopsychia* („dragostea pentru viață") şi laşitatea s-au identificat cu servilitatea. Astfel, Platon credea că demonstrase servilitatea naturală a sclavilor, deoarece ei nu aleseseră moartea înrobirii *(Republica,* 386 a). Un ecou târziu al acestei poziții se poate încă găsi în răspunsul lui Seneca la plângerile sclavilor: „Libertatea e atât de la îndemână, cum se face că mai există vreun sclav?" *(Scrisori,* 77, 14) sau în afirmația sa: *vita şi moriendi virtus abest, servitus est* – „viața ar fi sclavie fără virtutea de a şti cum să mori" (77, 13). Pentru a înțelege atitudinea antică față de sclavie, nu este lipsit de importanță să ne amintim că majoritatea sclavilor erau inamici înfrânți şi că, de regulă, numai un mic număr de oameni se năşteau sclavi. Şi, în timp ce în Republica romană sclavii erau aduşi, în general, din afara granițelor guvernării romane, sclavii greci erau de obicei de aceeaşi naționalitate cu stăpânii lor; ei îşi dovediseră natura servită refuzând să se sinucidă şi, de vreme ce curajul era virtutea politică prin excelență, îşi arătaseră astfel nevrednicia „naturală", inaptitudinea de a fi cetățeni. Atitudine a față de sclavi s-a schimbat în Imperiul roman nu numai din cauza influenței stoicismului, ci şi pentru că o parte cu mult mai mare din populația de sclavi era alcătuită din sclavi din naştere. Dar chiar şi la Roma, *labos* este considerat, de către Vergiliu, a fi strâns legat de moartea lipsită de glorie (*Eneida,* VI).

{53} Că omul liber se distinge de sclav prin curaj, aceasta pare să fi fost tema unui poem al poetului cretan Hybrias: „Avuțiile-mi sunt lancea şi spada şi frumosul scut... Dar cei ce îndrăzneală n-au să poarte lancea şi spada şi scutul cel frumos, ce ocroteşte trupul, cad toți îngenuncheați, cuprinşi de spaimă, Domn mă numind, şi Rege preamărit" (citat din Eduard Meyer, *Die Sklaverei im Altertum* (1898), p. *22).*

{54} Max Weber, „Agrarverhältnisse im Altertum", *Gesammelte Aufsätze zur Sozialund Wirtschaftsgeschichte* (1924), p. 147.

{55} Ceea ce se vede foarte bine din observația lui Seneca, care, discutând despre folosul sclavilor bine educați (care cunosc toți clasicii pe de rost) pentru un stăpân presupus ignorant, face următorul comentariu: „Ce ştie casa, ştie şi stăpânul" (*Scrisori,* 27, 6, citat din Barrow, *Slavery in the Roman Empire,* p. 61).

{56} *Aien aristeuein kai hypeirochon emmenai ollôn* („veşnic să fii cel mai bun şi deasupra celorlalți") constituie cea mai mare grijă a eroilor lui Homer (*Iliada,* VI, 208), iar Homer a fost „educatorul Eladei".

{57} „Concepția potrivit căreia economia politică este înainte de toate o «ştiință» datează doar de la Adam Smith", fiindu-le necunoscută nu doar Antichității şi Evului Mediu, ci şi doctrinei canonice, prima „doctrină economică completă", care „se deosebea de economia modernă, întrucât era mai curând «o artă» decât o «ştiință»" (W.J. Ashley, *op. cit.* pp. 379 şi urm.). Economia clasică pleca de la premisa că, în măsura în care este o ființă activă, omul acționează exclusiv din interes propriu, nefiind mânat decât de o singură dorință, dorința achiziționării. Introducerea de către Adam Smith a unei „mâini invizibile care conduce spre un final care nu făcea parte din intenția (nimănui)" dovedeşte că până şi acest minimum de acțiune, cu motivația ei uniformă, cuprinde încă prea multă inițiativă neprevăzută pentru a da naştere unei ştiințe. Marx a dezvoltat în continuare economia clasică, înlocuind interesele individuale şi personale cu interese de grup sau de clasă şi reducând interesele de clasă la două clase majore, capitaliştii şi muncitorii, astfel că, acolo unde economia clasică văzuse o mulțime de conflicte contradictorii, el a rămas cu unul singur. Motivul pentru care sistemul economic marxist este mai consecvent şi mai coerent şi deci, în aparență, cu mult mai „ştiințific" decât sistemele predecesorilor săi stă în primul rând în conceptul de „om socializat", o ființă chiar mai puțin activă decât „omul economic" al economiştilor liberali.

{58} Că utilitarismul liberal, iar nu socialismul este cel „constrâns să adopte o «ficțiune comunistă» imposibil de susținut privitoare la unitatea societății" şi că „ficțiunea comunistă (este) implicită în majoritatea lucrărilor de economie", aceasta este una dintre tezele principale ale strălucitei lucrări a lui Myrdal *(op. cit.,* pp. 54 şi 150). Autorul arată în încheiere că economia poate fi o ştiință doar dacă se presupune că un interes unic străbate societatea în ansamblul ei. În spatele „armonizării intereselor" stă întotdeauna „ficțiunea comunistă" a interesului unic, ce poate fi numită apoi prosperitate sau bunăstare generală. Economiştii liberali au fost, prin urmare, călăuziți întotdeauna de un ideal „comunist", şi anume de „interesul societății luate ca întreg" (pp. 194—195). Neajunsul argumentului vine din faptul că o asemenea presupoziție „revine la afirmația după care societatea trebuie concepută ca un singur subiect. Or, tocmai asta nu putem concepe. Dacă ne-am angaja într-o asemenea încercare, ar însemna să facem abstracție de faptul esențial că activitatea socială este rezultatul intențiilor mai multor indivizi" (p. 154).

{59} Pentru o strălucită expunere a acestui aspect, de obicei neglijat, ce reflectă însemnătatea teoriilor lui Marx pentru societatea modernă, vezi Siegfried

Landshut, „Die Gegenwart im Lichte der Marxschen Lehre", *Hamburger Jahrbuch fur Wirtschaftsund Gesellschafts politik,* vol. I (1956).

{60} Folosesc aici şi în continuare termenul de „diviziune a muncii" doar pentru condițiile de muncă moderne, în care o singură activitate este divizată şi atomizată în nenumărate manevre punctuale, şi nu pentru „diviziunea muncii" dată de specializarea profesională. Cea de-a doua poate fi socotită o diviziune doar dacă presupunem că societatea trebuie concepută ca un subiect unic, ale cărui nevoi sunt satisfăcute prin repartizarea sarcinilor între membrii societății de către „o mână invizibilă". Acelaşi lucru este valabil, *mutatis mutandis,* pentru curioasa noțiune de diviziune a muncii între sexe, socotită de unii autori ca fiind diviziunea cea mai originară. Ea presupune drept subiect unic umanitatea, specia umană, care şi-a împărțit muncile între bărbați şi femei. Acolo unde Antichitatea se foloseşte de acelaşi argument (vezi, de pildă, Xenofon, *Oeconomicus,* VII, 22), accentul şi sensul sunt cu totul diferite. Diviziunea principală se face între o viață petrecută în interior, în locuința domestică, şi o viață petrecută afară, în lume. Numai cea de a doua este o viață întru totul demnă de om, iar noțiunea egalității dintre bărbat şi femeie, premisă necesară pentru ideea diviziunii muncii, este desigur cu totul absentă (cf. n. 81). Antichitatea pare să nu fi cunoscut decât specializarea profesională, care era predeterminată, după cum se poate presupune, de calitățile şi de înzestrările naturale. Astfel, lucrul în minele de aur, de care se ocupau mai multe mii de lucrători, era distribuit în funcție de forță şi de măiestrie. Vezi J.-P. Vernant, „Travail et nature dans la Grèce ancienne" *Journal de psychologe normale et pathologique,* vol. LII, nr. 1 (ianuarie—martie, 1955).

{61} Toate cuvintele europene care desemnează „munca", *labor* în latină şi în engleză, *ponos* în greacă, *travail* în franceză, *Arbeit* în germană, înseamnă „suferință" şi „efort" şi sunt, de asemenea, folosite pentru durerile naşterii. *Labor* are aceeaşi rădăcină etimologică *calabare* (" a se poticni sub greutatea unei poveri"); *ponos* şi *Arbeit* au aceleaşi rădăcini etimologice ca „sărăcie" *(penia* în greacă şi *Armut în* germană). Chiar şi Hesiod, socotit îndeobşte drept unul dintre puținii apărători ai muncii în Antichitate, a aşezat *ponon alginoenta* („munca cea obositoare") pe primul loc între nenorocirile care se abat asupra omului (*Teogonia*, 226). Pentru folosirea cuvântului în greacă, vezi G. Herzog-Hauser, *„Ponos",* în Pauly-Wissowa. În germană, *Arbeit* şi *arm* derivă amândouă din cuvântul germanic *arbma-,* ce înseamnă „singur" şi „neglijat", „părăsit". Vezi Kluge/Götze, *Etymologisches Wörterbuch* (1951). În germana medievală, cuvântul se folosea la traducerea unor termeni ca *labor, tribulatio, persecutio, adversités, malum* (vezi

Klara Vontobel, *Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus* (Disertație, Berna, 1946)).

{62} Gândul lui Homer, citat adesea, după care Zeus îi răpeşte omului jumătate din excelență *(aretê)* când îl ajunge ziua robiei (*Odiseea*, XVII, 320 şi urm.), este pus în gura lui Eumeu, sclav el însuşi, şi e rostit ca o declarație obiectivă, nu ca o critică sau ca o judecată morală. Sclavul şi-a pierdut excelența, deoarece a pierdut accesul în domeniul public, locul unde excelența se poate arăta.

{63} Este şi motivul pentru care e imposibil „de schițat caracterul unui sclav care a trăit… Câtă vreme nu ies la lumina libertății şi a notorietății, sclavii rămân mai curând figuri obscure decât persoane" (Barrow, *Slavery in the Roman Empire,* p. 156).

{64} Folosesc aici un poem despre suferință, puțin cunoscut, scris de Rilke pe patul de moarte: primele versuri ale poemului fără titlu sînt următoarele: „Komm du, du letzter, den ich anerkenne. / heilloser Schmerz im leiblichen Geweb" [Vin' tu, tu cel din urmă, pe care-l recunosc,/ chin fără leac în țesătura cărnii]; şi poemul se încheie astfel: „Bin ich es noch, der da unkenntlich brennt? Erinnerungen reiss ich nicht herein./ O Leben, Leben: Drausseein./ Und ich in Lohe. Niemand, der mich kennt" [Sînt încă eu, cel care arde neştiut? / Cele-amintite nu le tîrăsc în interior./ O, viață, viață: a fi în afară/ În vîlvătaie-s. Nimeni nu mă ştie.].

{65} Despre subiectivitatea suferinței şi despre importanța ei pentru toate varietățile de hedonism şi de senzualism, vezi § 15 şi § 43. Pentru cei vii, moartea înseamnă în-primul rând dispariție. Dar, spre deosebire de suferință, există un aspect al morții prin care ea pare să îşi facă apariția în mijlocul celor vii, şi asta se întâmplă la bătrânețe. Goethe remarca odată că îmbătrânirea înseamnă „retragere treptată din apariție" *(stufenweises Zurücktreten aus der Erscheinung);* adevărul acestei remarci, precum ş apariția efectivă a procesului dispariției devin cât se poate de vizibile în autoportretele de bătrânețe ale marilor maeştri – Rembrandt, Leonardo etc. – în care intensitatea privirii pare să lumineze şi să domine trupul care se retrage.

{66} *Contra Faustum Manichaeum*, V, 5.

{67} Aceasta continua desigur să fie şi presupoziția filosofiei politice a lui Toma d'Aquino (vezi *op. cit,* 11, 2, 181, 4).

{68} Termenul *corpus rei publicae* este obişnuit în latina precreştină, având însă sensul de populație locuind o *res publica,* un domeniu politic dat. Termenul grecesc corespunzător, *sôma,* nu este niciodată întrebuințat în greaca precreştină cu o semnificație politică. Metafora pare să se întâlnească pentru prima oară la

Pavel (1 *Corinteni,* 12, 12—27) şi este obişnuită la toți autorii creştini timpurii (vezi, de pildă, Tertulian, *Apologeticus,* 39, sau Ambrozie, *De officiis ministrorum,* III, 3, 17). Ea a ajuns foarte importantă în teoria politică medievală, care presupunea întotdeauna că toți oamenii sunt *quasi unum corpus* [precum un singur corp] (Toma d'Aquino, op. *cit.)* II, 1, 81,1). Dar, în timp ce autorii primelor veacuri creştine stăruiau asupra egalității membrelor, care sunt, toate, la fel de necesare pentru bunăstarea corpului luat ca întreg, accentul s-a mutat mai târziu pe deosebirea dintre cap şi membre, pe datoria capului de a conduce şi a membrelor de a se supune. (Pentru Evul Mediu, vezi Anton Hermann Chroust, „The Corporate Idea in the Middle Ages", *Review of Politics,* vol. VIII (1947).).

{69} Toma d'Aquino, *op. cit.,* II, 2, 179, 2.

{70} Vezi Articolul 57 al regulii benedictine, în Levasseur, *op. cit.,* p. 187: Dacă vreunul dintre călugări devenea mândru de lucrarea sa, trebuia să o abandoneze.

{71} Barrow *(Slaveiyinthe Roman Empire,* p. 168), într-o edificatoare discuție despre calitatea de membru în colegiile romane de sclavi, care asigura, pe lîngă „o bună tovărăşie în viață şi siguranța unei înmormîntări cuviincioase... gloria supremă a unui epitaf, în care sclavul găsea o plăcere melancolică".

{72} *Etica Nicomahică,* 1177 b 31.

{73} *Wealth of Nations,* cartea I, cap. 10 (pp. 120 şi 95 din vol. I, ed. Everyman).

{74} Despre singurătatea modernă ca fenomen de masă, vezi David Riesman, *The Lonely Crowd* (1950).

{75} Astfel, Pliniu cel Tânăr, citat în W. L. Westermann, „Sklaverei", în Pauly-Wissowa, suplimentul VI, p. 1045.

{76} Există nenumărate dovezi ale acestei aprecieri diferite a bogăției şi a culturii la Roma şi în Grecia. Este însă interesant de notat cât de concordantă era această apreciere cu statutul sclavilor. La Roma, sclavii au jucat în cultură un rol cu mult mai mare decât în Grecia, unde, pe de altă parte, rolul lor în viața economicăeracu mult mai important (vezi Westermann, în Pauly-Wissowa, p. 984).

{77} Augustin *(De civitate* De/XIX, 19) vede în datoria de a arăta *caritas* pentru *utilitas proximi* („interesul aproapelui") limitarea *otium*-ului şi a contemplației. Or, „în viața activă, nu se cuvine să râvnim la onorurile ori (a puterea vieții acesteia... ci la binele celor aflați sub conducerea noastră *(salutem subditorum)".* Fireşte, un asemenea tip de responsabilitate seamănă mai degrabă cu cea a capului casei pentru familia lui decât cu responsabilitatea politică propriu-zisă. Preceptul creştin adresat individului de a-şi vedea de propriile treburi vine din 1 *Tesaioniceni,* 4, 11:

„să căutați să trăiți liniştiți şi să vă vedeți de treburi” *(prattein ta idia)* în care *ta idia* [cele proprii] sunt luate ca opuse la *ta koina* („treburile publice obişnuite”)).

{78} Coulanges *(op. cit.)* susține: „Adevărata semnificație a cuvîntului *familia* este cea de proprietate; el desemnează ogorul, casa, banii şi sclavii” (p. 107). Această „proprietate” nu este văzută totuşi ca legată de familie; dimpotrivă, „familia este legată de cămin, iar căminul de pămînt” (p. 62). Ideea este următoarea: „Averea este fixă, la fel ca vatra şi ca mormântul de care este legată. Omul este cel ce trece” (p. 74).

{79} Levasseur *(op. cit.)* prezintă în următorii termeni întemeierea unei comune medievale şi condițiile de admitere în ea: „Il ne suffisait pas d’habiter la ville pour avoir droit à cette admission. Il fallait… posséder une maison…” [Nu era suficient să locuieşti în oraş pentru a avea dreptul la această admitere. Trebuia… să fii posesorul unei case..]. În plus: „Toute injure proférée en public contre la commune entrainait la démolition de la maison et le bannissement du coupable” [Orice injurie pronunțată în public împotriva comunei ducea la demolarea casei şi la izgonirea celui vinovat] (p, 240, inclusiv n. 3).

{80} Distincția este cât se poate de clară în cazul sclavilor, care, deşi erau lipsiți de proprietate în înțeles antic (adică lipsiți de un loc care să le aparțină în chip propriu), nu erau nicidecum lipsiți de proprietate în sens modern. Acel *peculium* („posesiunea privată a unui sclav”) putea ajunge la sume considerabile şi putea include chiar sclavi ai sclavului însuşi *(vicarii).* Barrow vorbeşte despre „proprietatea pe care cel mai umil din clasa lui o poseda” *(Siavery în the Roman Empire,* p, 122; această lucrare este cea mai bună expunere despre rolul acelui *peculium*).

{81} Coulanges aminteşte o remarcă de-a lui Aristotel după care, în vremurile străvechi, fiul nu putea fi cetățean în timpul vieții tatălui său; la moartea acestuia, doar fiul cel mai mare se bucura de drepturi politice *(op. cit.,* p. 228). Coulanges susține că, la început, acea *plebs* romană era alcătuită din oameni lipsiți de casă şi de vatră, că se distingea de aceea vizibil de *populus Romanus* (pp. 229 şi urm.).

{82} E ca şi cum misterele eleusine ar fi asigurat o experiență comună şi cvasipublică a acestui întreg domeniu, care, din cauza propriei sale naturi şi cu toate că le era comun tuturor, trebuia ținut ascuns, ferit de domeniul public: toată lumea putea participa la ele, însă nimănui nu îi era îngăduit să vorbească despre ele. Misterele priveau inefabilul, iar experiențele mai presus de cuvinte erau nepolitice, şi poate chiar antipolitice prin definiție (vezi Karl Kerenyi, *Die Geburt der Helena* (1943-1945), pp. 48 şi urm.). Legătura lor cu secretul naşterii şi al morții

pare dovedită de un fragment al lui Pindan *oide men biou teleutan, oiden de diosdoton archan* (frag. 137 *a),* unde se spune despre inițiat că „știe sfârșitul vieții şi începutul dăruit de Zeus".

{83} Cuvântul grecesc pentru lege, *nomos,* derivă din *nemein,* care înseamnă a distribui, a poseda (ceea ce a fost distribuit) şi a locui. Combinația de lege şi gard împrejmuitor din cuvântul *nomos* este pe deplin vizibilă într-un fragment al lui Heraclit: *machesthai chrêton démon hyper tou nomoti hokôsper teâcheos* („poporul trebuie să lupte pentru lege ca pentru un zid").

{84} Coulanges amintește o veche lege grecească, după care era interzis ca două clădiri să se atingă (*op. cit.,* p, 63).

{85} Cuvântul *polis* sugera la început ceva asemănător unui „zid circular" şi se pare că latinescul *urbs* exprima, de asemenea, ideea de „cerc" şi era derivat din aceeaşi rădăcină ca *orbis.* Găsim aceeaşi legătură în cuvântul englezesc *town,* „oraş", care, fa fel ca termenul german *Zaun,* însemna la origine gard împrejmuitor (vezi R. B. Onians, *The Origins of European Thought* (1954), p. 444, a 1).

{86} Legislatorul nu trebuia, aşadar, să fie cetățean şi era adesea invitat din afară. Opera lui nu era de natură politică; totuşi, viața politică putea începe abia după ce acesta îşi încheia legislația.

{87} Demostene, *Orationes,* 57,45: „Sărăcia îl constrânge pe cel liber să facă numeroase lucruri servile şi josnice" *(polla doulika kai tapeina pragmata touseleutherous he penia biazetai poiein).*

{88} Această condiție de admitere în domeniul public era încă în vigoare la începutul Evului Mediu. În Anglia, „Cărțile de obiceiuri" făceau încă „o clară deosebire între meşteşugar şi omul liber, *franke homme,* din oraş... Dacă ajungea într-atât de bogat încât îşi dorea să devină un om liber, meşteşugarul trebuia mai întâi să renunțe la meşteşugul său şi să se debaraseze de toate uneltele din casă" (W.J. Ashley, *op. cit.,* p. 83). Abia sub domnia lui Eduard al III-lea au devenit meşteşugarii atât de bogați încât, „în loc să fie socotiți nepotriviți pentru statutul de cetățean, cetățenia a ajuns să fie legată de calitatea de membru al unei corporații" (p. 89).

{89} Coulanges, spre deosebire de alți autori, stăruie mai curând asupra activităților consumatoare de timp şi de energie cerute unui cetățean antic decât asupra „timpului" său „liber" şi observă, pe bună dreptate, că afirmația lui Aristotel, după care niciun om care trebuia să lucreze pentru a-şi câştiga existența nu putea fi cetățean, era o simplă afirmație factuală, iar nu expresia unei prejudecăți *(op. cit,* pp. 335 şi urm.). Este caracteristic pentru evoluția istorică modernă că bogățiile ca

atare, indiferent de ocupația posesorului lor, au ajuns să facă posibilă obținerea cetățeniei: abia acum a fi cetățean era un privilegiu pur şi simplu, fără legătură cu vreo activitate propriu-zis politică.

{90} Aici văd soluția „celebrei enigme din studiul istoriei economice a lumii antice, iscate de faptul că industria s-a dezvoltat până la un anumit punct, dar s-a oprit fără a mai face progresele care ar fi fost de aşteptat... (având în vedere) meticulozitatea şi capacitatea de organizare pe scară mare dovedite de romani în alte departamente, în serviciile publice şi în armată" (Barrow, *Slavery in the Roman Empire,* pp. 109—110). Pretenția de a descoperi aceeaşi capacitate de organizare în serviciile private ca în cele „publice" pare o prejudecată datorată condițiilor moderne. Max Weber, în remarcabilul său eseu *(op. cit.),* insistase deja asupra faptului că oraşele antice erau mai curând" centre de consum decât de producție" şi că proprietarul antic de sclavi era un „*rentier,* şi nu un capitalist *(Unternehmer)"* (pp. 13, 22 şi urm., şi 144). Indiferența însăşi a autorilor antici față de chestiuni le economice şi lipsa documentelor în această privință dau o greutate în plus argumentului lui Weber.

{91} Toate istoriile clasei muncitoare, adică ale clasei de oameni lipsiți de orice proprietate şi trăind doar din munca mâinilor lor, suferă din cauza presupunerii naive că o asemenea clasă a existat dintotdeauna. Totuşi, aşa cum am văzut, în Antichitate nici chiar sclavii nu erau lipsiți de proprietate, iar aşa-zisa muncă liberă se dovedea în general reprezentată de activitatea „prăvăliaşilor, a negustorilor şi a meşteşugarilor li beri" (Barrow, *Slavery in the Roman Empire,* p. 126). M. E. Park *(The Plebs Urbana in Cicero's Day* (1921)) ajunge, prin urmare, la concluzia că în Antichitate nu exista muncă liberă, de vreme ce omul liber pare întotdeauna să fi fost un proprietar de un anumit fel. W. J. Ashley rezumă în termenii următori situația din Evul Mediu până în secolul al XV-lea: „Nu exista încă o clasă numeroasă de muncitori plătiți, o «clasă muncitoare» în sensul modern al cuvântului. Prin «muncitori», înțelegem un grup de oameni, din rândurile căruia se pot într-adevăr ridica câțiva indivizi spre a deveni stăpâni, dar a cărui majoritate nu poate nicidecum spera să ajungă la o poziție mai înaltă. În secolul al XIV-lea însă, câțiva ani de muncă de calfa nu însemnau altceva decât o fază prin care trebuiau să treacă cei mai săraci, în timp ce majoritatea începeau probabil, pe cont propriu, să practice meseria ca meşteri artizani de îndată ce perioada de ucenicie lua sfârşit" *(op. cit.,* pp. 93—94).

Astfel, clasa muncitoare din Antichitate nu era nici liberă, nici lipsită de proprietate; dacă, prin manumisiune, i se acorda (la Roma) sau îşi cumpăra (la

Atena) libertatea, sclavul nu ajungea muncitor liber, ci devenea imediat negustor sau meşteşugar independent. („Cei mai mulți sclavi, odată cu dobândirea libertății, par să fi luat cu ei un anumit capital care le aparținea", pentru a intra în comerț sau în industrie (Barrow, *Slavery in the Roman Empire,* p. 103)). Iar în Evul Mediu, postura de muncitor în sensul modern al cuvântului era o etapă provizorie în viața cuiva, de pregătire în vederea dobândirii măiestriei unei meserii şi a maturizării. Munca angajată era o excepție în Evul Mediu, iar zilierii germani (*Tagelöhner* în traducerea Bibliei lui Luther), sau acei *manœuvres* francezi trăiau în afara comunităților şi se confundau cu nevoiaşii, cu acei *labouring poor* din Anglia (vezi Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs* (1926), p. 40). Pe deasupra, faptul că, până la „Codul lui Napoleon" *(Code Napoléon),* niciun cod de legi nu se ocupă de munca liberă (vezi W. Endemann, *Die BehändIungder Arbeit im Privatrecht* (1896), pp. 49, 53) dovedeşte în chip convingător cât de recentă este existența unei clase muncitoare.

{92} Vezi ingeniosul comentariu cu privire la afirmația: „proprietatea este un furt", care apare în lucrarea lui Proudhon publicată postum, *Théorie de la propriété,* pp. 209—210, unde proprietatea, în „natura ei egoistă, diabolică", este prezentată ca „cel mai eficient mijloc de a rezista despotismului fără a răsturna statul".

{93} Trebuie să mărturisesc că nu reuşesc să îmi dau seama pe ce bază, în societatea contemporană, economiştii liberali (care astăzi îşi spun conservatori) îşi pot justifica optimismul în ce priveşte ideea că aproprierea privată de bogăție va fi suficientă pentru a apăra libertățile individuale – că va îndeplini, cu alte cuvinte, acelaşi rol ca proprietatea privată. Într-o societate de angajați – aceste libertăți sunt sigure doar cât timp sunt garantate de stat, ele fiind chiar şi acum amenințate în permanență, nu de stat, ci de societate, cea care distribuie locurile de muncă şi determină partea individuală de apropriere.

{94} R. W. K. Hinton, „Was Charles I a Tyrant?", *Review of Politics,* vol. XVIII (ianuarie, 1956).

{95} Pentru istoria cuvântului „capital", derivat din latinescul *caput,* care în dreptul roman era folosit pentru a desemna cuantumul unei datorii, vezi W. J. Ashley, *op. cit.,* pp. 429 şi 433, n. 183. Abia autorii din secolul al XVIII-lea au început să întrebuințeze cuvântul în sensul modern de „bogăție investită în aşa fel încât să aducă beneficii".

{96} Teoria economică medievală nu concepea încă banii ca numitor comun şi ca etalon, ci îi socotea ca făcând parte dintre *consumptibiles.*

{97} *Al doilea tratat de guvernare civilă,* secțiunea 27.

{98} Cazurile relativ rare în care autorii antici laudă munca şi sărăcia sunt inspirate de acest pericol (pentru referințe, vezi G. Herzog-Hauser, *op. cit.).*

{99} Cuvintele grec şi latin care desemnează interiorul casei, *megaron* şi *atrium,* au o puternică conotație de obscuritate şi de întunecime (vezi Mommsen, *op. cit.,* pp. 22 şi 236).

{100} Aristotel, *Politica,* 1254 b 25.

{101} Aristotel numeşte viața unei femei *ponêtikos, Despre naşterea animalelor,* 775 a 33. Că femeile şi sclavii trăiau laolaltă şi alcătuiau un tot, că nicio femeie, nici chiar soția capului casei, nu trăia printre egalii ei – alături de alte femei libere –, astfel că rangul nu depindea atât de naştere, cât de „ocupație" sau de funcție, acest fapt este foarte bine prezentat de Wallon *(op. cit.,* I, 77 şi urm.), care vorbeşte despre o „confusion des rangs, ce partage de toutes les fonctions domestiques" [confuzie de ranguri, această împărțire a tuturor funcțiilor domestice]:" Les femmes… se confondaient avec leurs esclaves dans les soins habituels de la vie intérieure. De quelque rang qu'elles fussent, le travail était leur apanage, comme aux hommes la guerre" [Femeile… se confundau cu sclavii lor în grijile obişnuite ale vieții din interiorul casei. Orice rang ar fi avut, munca era partea ce le revenea, aşa cum pentru bărbați era războiul].

{102} Vezi Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs* (ed. a 4-a, 1 926), p. 184, despre condițiile de muncă în fabrică în secolul al XVII-lea.

{103} Tertulian, *op. cit.,* 38.

{104} Experiența aceasta diferită poate explica în parte deosebirea dintre remarcabil de sănătoasa judecată a lui Augustin şi opiniile îngrozitor de concrete ale lui Tertulian cu privire la politică. Amândoi erau romani şi erau profund influențați de viața politică romană.

{105} *Matei,* 6, 1. *(N. tr.).*

{106} *Matei, 6,* 3. *(N. tr.).*

{107} *Luca,* 18, 19. Aceeaşi idee apare în *Matei* 6, 1-18, unde Iisus avertizează împotriva fățărniciei, împotriva etalării evlaviei. Evlavia nu se poate „înfățişă oamenilor", ci doar lui Dumnezeu, care „vede în ascuns". E adevărat, Dumnezeu va „răsplăti" omul, însă nu „pe față", cum pretinde traducerea consacrată. Cuvântul german *Scheinheiligkeit* exprimă foarte corect acest fenomen religios, în care simpla apariție înseamnă deja fățărnicie.

{108} Expresia se găseşte în mai multe pasaje din Platon (vezi în special *Gorgias)* 482).

{109} *Principele,* cap. 15.

{110} *ibid.,* cap. 8.

{111} *Discursuri,* Cartea a III-a, cap. 1. 68.

{112} Vezi „De la liberté des anciens comparée à celle des modernes" (1819), reeditată în *Cours de politique constitutionnelle* (1872), II, 549.

{113} Locke, *Second Treatise of Civil Government,* secțiunea 26.

{114} Astfel, limba greacă distinge între *ponein* şi *ergazesthai,* latina între *laborare* şi *facere* sau *fabricări* (care au aceeaşi rădăcină etimologică), franceza între *travailler* şi *ouvrer,* germana între *arbeiten* şi *werken.* În toate aceste cazuri, numai echivalențele „muncii" au o conotație neechivocă de durere şi de necaz. Cuvântul german *Arbeiter* a folosit la început doar pentru a desemna muncile agricole executate de şerbi, şi nu lucrul meşteşugarului, numit *Werk.* Cuvântul francez *travailler* a înlocuit mai vechiul *labourer* şi este derivat din *tripalium,* un fel de tortură. Vezi Grimm, *Wörterbuch,* pp. 1854 şi urm., şi Lucien Fèbre, „Travail: évolution d'un mot et d'une *idée", Journal de psychologie normale et pathologique,* vol. XLI, nr. 1 (1948).

{115} Aristotel, *Politica,* 1254 b 25.

{116} Este cazul lui *ouvrer în* franceză şi al lui *werken* în germană. Spre deosebire de folosirea obişnuită a englezescului „labor", *travailler* şi *arbeiten* aproape că şi-au pierdut în ambele limbi semnificația inițială de suferință şi de necaz; Grimm *(op. cit.)* remarcase deja această evoluție la mijlocul secolului trecut: „Während în älterer Sprache die Bedeutung von *molestia* und schwerer Arbeit vorherrschte, die von *opus, opera}* zurücktrat, tritt umgekehrt în der heutigen diese vor und jene erscheint seltener" [în timp ce în limba mai veche predomina înțelesul de *molestia* şi de muncă grea, dimpotrivă, în limba de astăzi, cel ce se trage de la *opus, opera* a păşit înainte, iar celălalt se întâlneşte mai rar]. Este interesant de asemenea că, în toate cele trei limbi, substantivele *work, œuvre, Werk* tind tot mai mult să fie folosite pentru a desemna lucrările de artă.

{117} Vezi J.-P. Vernant, „Travail et nature dans la Grèce ancienne" *(Journal de psychologie normale et pathologique,* LII, Nr. 1 (ianuarie—martie, 1955)): „Le terme *dêmiourgoi,* chez Homère et Hésiode, ne qualifie pas à l'origine l'artisan en tant que tel, comme «ouvrier»: I définit toutes les activités qui s'exercent en dehors du cadre de I'*oikos,* en faveur d'un public, *demos:* les artisans – charpentiers et forgerons – mais non moins qu'eux les devins, les hérault, les aèdes" [Termenul *dêmiourgoi,* la Homer şi la Hesiod, nu desemnează la origine artizanul ca atare, ca „lucrător": el defineşte toate activitățile care se practică în afara cadrului stabilit de *oikos,* în

favoarea unui public, *demos:* artizanii – dulgheri şi fierari –, însă în aceeaşi măsura ghicitorii, heralzii, aezii].

{118} *Politica,* 1258 b 35 şi urm. Pentru discuția purtată de Aristotel cu privire la recunoaşterea dreptului la cetățenie al acestor *banausoi,* vezi *Politica,* III, 5. Teoria aristotelică corespunde îndeaproape realității: se estimează că, în proporție de până la 80%, munca liberă, lucrul şi comerțul erau asigurate de ne-cetățeni, fie „străini" *(katoikountes* şi *metoikoi),* fie sclavi emancipați care intrau în aceste clase (vezi Fritz Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums* (1938), 1, 398 şi urm.). Jacob Burckhardt, care în lucrarea *sa Griechische Kulturgeschichte* (vol. II, sec. 6 şi 8) ne transmite opinia grecească obişnuită cu privire la cine aparține sau nu clasei formate de *banausoi,* observă de asemenea că noi nu avem cunoştință de existența niciunui tratat de sculptură. Având în vedere că s-au păstrat numeroase lucrări de muzică şi poezie, o asemenea lipsă este probabil într-o la fel de mică măsură un accident al tradiției ca şi faptul că există atâtea relatări despre pronunțatul sentiment de superioritate şi chiar de aroganță întâlnit la pictorii celebri, care nu îşi găsesc perechea în anecdote similare despre sculptori. Această apreciere legată de pictori şi de sculptori a supraviețuit secole la rând. Ea se întâlneşte şi în Renaştere, unde sculptura se numără printre artele servi le, pe când pictura ocupă o poziție de mijloc între artele liberale şi cele servile (vezi Otto Neurath, „Beiträge zur Geschichte der Opera Servilia", *Archiv fiir Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* vol. XLI, nr. 2 (1915)).

Că, opinia publică din oraşele-stat greceşti judeca ocupațiile în funcție de efortul cerut şi de timpul pe care îl consumau – acest fapt este susținut de o remarcă făcută de Aristotel despre viața păstorilor: „Există deosebiri însemnate între modurile omeneşti de viață. Cei mai leneşi sunt păstorii; căci ei îşi primesc mâncarea fără muncă *(ponos)* de la animalele domestice şi se bucură de timp liber *(scholazousin)* (*Politica,* 1256 a 30 şi urm.). Interesant este că Aristotel, urmând probabil opinia curentă, aminteşte aici lenevia *(aergia)* laolaltă cu – şi întrucâtva ca o condiție pentru – *scholê,* abținerea de la anumite activități, care este condiția unei vieți politice. În general, cititorul modern nu trebuie să uite *cäaerga* şi *scholê* nu se confundă. Lenevia avea aceleaşi conotații pe care le are şi pentru noi, iar o viață dedicată acestei *scholê* nu era considerată o viață leneşă. Echivalarea lui *scholê* cu trândăvia corespunde totuşi unei anumite evoluții petrecute în sânul *poli*sului. Astfel, Xenofon relatează că lui Socrate i s-a adus acuzația de a fi citat următorul vers din Hesiod: „Lucrul nu este o ruşine, însă lenevia *(aergia),* da". Sensul învinuirii era că Socrate le insuflase discipolilor săi un spirit servil

(Memorabilia, I, 2, 56). Istoriceşte vorbind, este important să nu uităm diferența dintre disprețul pe care oraşele* stat greceşti îl nutreau față de toate ocupațiile nepolitice, şi care izvora din enormele solicitări la care erau supuse timpul şi energia cetățenilor, şi disprețul anterior, mai arhaic şi mai general, cu care erau privite activitățile care nu servesc decât la întreținerea vieții – ad *vitae sustentationem* cum erau încă defini te op*era servilia* în secolul al XVIII-lea. În lumea homerică, Paris şi Ulise ajută la ridicarea caselor lor, Nausica spală ea însăşi rufele fraților ei etc. Toate acestea țin de autosuficiența eroului homeric, de independența şi de supremația autonomă a persoanei sale. Niciun lucru nu este sordid dacă înseamnă o mai mare independență; aceeaşi activitate poate fi un semn de servilitate în cazul când miza ei nu este independența personală, ci pura supraviețuire, în cazul când ea nu este o expresie a suveranității, ci a supunerii față de necesitate. Aprecierea diferită a măiestriei meşteşugăreşti la Homer este desigur bine cunoscută. Însă adevăratul ei sens este admirabil prezentat într-o recentă lucrare a lui Richard Harder, *Eigenart der Griechen (*1949).

{119} Munca şi lucrul *(ponos* şi *ergon)* sunt distinse la Hesiod; numai lucrul i se datorează lui Eris, zeița rivalității salutare *(Munci şi zile,* 20-26), pe când munca, la fel ca toate celelalte rele, a ieşit din cutia Pandorei (90 şi urm.) şi este o pedeapsă trimisă de Zeus pentru că „dibaciul" Prometeu „i-a păcălit". De atunci, „zeii au ascuns de oameni viața" (42 şi urm.), iar blestemul lor îi loveşte pe „oameni, cei care se hrănesc cu pâine" (82). În plus, pentru Hesiod este de la sine înțeles că muncile agricole propriu-zise sunt făcute de sclavi şi de animalele domestice. El slăveşte viața de fiecare zi – ceea ce, pentru un grec, este deja îndeajuns de extraordinar –, însă idealul său este mai curând fermierul-gentilom decât muncitorul, cel ce rămâne acasă, se ține departe atât de aventurile de pe mare, cât şi de treburile publice din *agora (29* şi urm.) şi îşi vede de treburile lui.

{120} Aristotel îşi începe faimoasa discuție despre sclavie *(Politica,* 1253 b 25) afirmând că, „în lipsa celor trebuincioase, atât viața, cât şi viața bună sunt cu neputință". A fi stăpân de sclavi este felul omenesc de a stăpâni necesitatea şi nu este, aşadar, *paraphysin,* împotriva naturii; viața însăşi o cere. Iată de ce țăranii, care asigură necesitățile vieții, sunt aşezați, şi de Platon, şi de Aristotel, alături de sclavi (vezi Robert Schlaifer, „Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle", *Harvard Studies în Classical Philology,* vol. XLVII (1936)).

{121} În acest sens, Euripide îi numeşte „răi" pe toți sclavii: ei văd totul din punctul de vedere al stomacului *(Supplementum Euripideum,* ed. Arnim, frag. 49, nr. 2).

{122} Astfel, Aristotel recomanda ca sclavii cărora li se încredințaseră „ocupații libere" *(ta eleuthera tôn ergôn)* să fie tratați cu mai multă demnitate, nu ca simpli sclavi. Pe de altă parte, în primele secole ale Imperiului roman, când au crescut prestigiul importanța anumitor funcții publice care fuseseră întotdeauna îndeplinite de sclavi publici, acestor servi publici – care îndeplineau de fapt sarcinile funqionarilor civili – li s-a permis să poarte toga şi să se căsătorească cu femei libere.

{123} Cele două atribute care, potrivit lui Aristotel, îi lipsesc sclavului – şi din cauza acestor defecte el nu este uman – sunt facultatea de a delibera şi decide *(to bouleutikon)* şi cea de a prevedea şi alege *(proairesis).* O asemenea afirmație nu este desigur decât un mod mai explicit de a spune că sclavul este supus necesității.

{124} Cicero, *De re publica,* V, 2.

{125} „Crearea omului prin munca lui" a fost una dintre ideile cele mai statornice ale lui Marx, încă din tinerețea sa. Ea apare, în numeroase forme, *în Jugendschriften* (în „Kritik der Hegelschen Dialektik", unde Marx i-o atribuie lui Hegel). (Vezi *Marx-Engels Gesamtausgabe,* Partea I, vol. 5 (Berlin, 1932), pp. 156 şi 167.) Din context reiese limpede că Marx urmărea într-adevăr să îl definească pe om ca *animal laborans,* definiție care urma să o înlocuiască pe cea tradițională de *animal rationale.* Teoria este confirmată de o frază din *Deutsche Ideologe,* care a fost ulterior eliminată. „Der erste geschichtliche Akt dieser Individuen, wodurch sie sich von den Tieren unterscheiden, ist nicht, dass sie denken, sondern, dass sie anfangen ihre Lebensmittel zu produzieren" [Primul act istoric al acestor indivizi, prin care ei se deosebesc de animale, nu este că gândesc, ci că încep să îşi producă mijloacele de trai] *(ibid.,* p. 568). Formulări asemănătoare seântâlnesc în „Ökonomisch-philosophische Manuskripte" *(ibid.,* p. 125) şi în „Die heilige Familie" *(ibid.,* p. 189). Engels a recurs în nenumărate rânduri la expresii de felul acesta, de exemplu în Prefața din 1884 la *Ursprung der Familie* sau în articolul de ziar din 1876 intitulat „Labour în theTransition from Ape to Man" (vezi Marx şt Engels, *Selective Works* (London, 1950), vol. II).

Se pare că Hume, şi nu Marx a fost primul care a susținut că munca îl deosebeşte pe om de animal (Adriano Tilgher, *Homo faber* (1929); ed, engleză, *Work: What It Has Meant to Men through the Ages (*1930)). Cum munca nu joacă niciun rol semnificativ în filosofia lui Hume, faptul nu are decât o valoare istorică; pentru el, această caracteristică nu a făcut mai productivă viața umană, ci doar mai aspră şi mai dureroasă decât viața animală. Este totuşi interesant de remarcat în acest context grija cu care a repetat Hume că nici gândirea, nici rațiunea nu îl disting pe

om de animal, comportamentul fiarelor demonstrând că ele sunt capabile atât de una, cât şi de alta.

{126} *Wealth of Nations* (ed. Everyman), II, 302.

{127} Distincția dintre munca productivă şi cea neproductivă li se datorează fiziocraților, ce deosebeau clasele productive, de proprietari, de cele sterile. Dat fiind că ei susțineau că sursa originară a întregii productivități stă în forțele naturale ale pământului, etalonul lor de productivitate era legat de confecționarea de noi obiecte, şi nu de nevoile şi de cerințele oamenilor. Astfel, marchizul de Mirabeau, tatăl faimosului orator, numeşte sterilă „la classe d'ouvriers dont les travaux, quoique nécessaires aux besoins des hommes et utiles à la société, ne sont pas néanmoins productifs" [clasa de muncitori ale căror munci, deşi necesare pentru nevoile oamenilor şi utile societății, nu sunt cu toate acestea productive] şi îşi ilustrează distincția dintre lucrul steril şi cel productiv comparând-o cu diferența dintre cioplirea unei pietre şi producerea ei (vezi Jean Dautry, IfLa notion de travail chez Saint-Simon et *Fourier* Journal de psychologie normale et pathologique,* vol. Ul, nr. 1 (ianuarie-martie, 1955)).

{128} Această speranță l-a însoțit pe Marx de la început până la sfârşit. O găsim deja în *Deutsche Ideologie:*" Es handele sich nicht darum die Arbeit zu befreien, sondern sie aufzuheben" [Nu e vorba de a elibera munca, ci de a o suprima] (*Gesamtausgabe*, partea I, vol. 3, p, 185) şi, multe decenii mai târziu, în cel de-al treilea volum din *Das Kapital,* cap. 48: „Das Reich der Freiheit beginnt în der Tat erst da, wo das Arbeiten... aufhört" [împărăția libertății începe într-adevăr acolo unde munca... încetează] (*Marx-Engels Gesamtausgabe,* partea a II-a (Zürich, 1933), p. 873).

{129} În Introducerea la cartea a doua din *Wealth of Nations* (ed. Everyman, I, 241 şi urm.), Adam Smith subliniază că productivitatea i se datorează mai curând diviziunii muncii decât muncii înseşi.

{130} Vezi Introducerea lui Engels la lucrarea lui Marx, „Wage, Labour and Capital" (în Marx şi Engels, Se*lected Works (*London, 1950), I, 384), unde Marx introdusese noul termen cu o anumită emfază.

{131} Marx a subliniat întotdeauna, şi mai cu seamă în tinerețea lui, că principala funcție a muncii este „producerea vieții" şi, în consecință, a pus munca laolaltă cu procreația (vezi *Deutsche Ideologe,* p. 19; de asemenea, „Wage, Labour and Capital", p. 77).

{132} Termenii *vergesellschafteter Mensch sau gesellschaftliche Menschheit* au fost adesea folosiți de Marx pentru a indica țelul socialismului (vezi, de pildă, cel de-al

treilea volum din *Das Kapital*, p. 873, şi cel de-al zecelea din „Tezele despre Feuerbach": „Punctul de vedere al vechiului materialism este reprezentat de societatea «civilă»; punctul de vedere al noului materialism este reprezentat de societatea *umană* sau de umanitatea socializată" (*Selected Works,* II, 367)). Ţelul consta în eliminarea prăpastiei dintre existenţa individuală a omului şi existenţa lui socială, astfel încât, „în fiinţa sa cea mai individuală, omul să fie în acelaşi timp o fiinţă socială (un *Gemeinwesen*)" *{JugendSchriften,* p. 113), Marx numeşte adesea această natură socială a omului propriul său *Gattungpwesen*, natura lui de membru al speciei, iar faimoasa „înstrăinare de sine" marxistă desemnează în primul rând înstrăinarea omului de natura sa de *Gattungswesen (ibid.,* p. 89: „Eine unmittelbare Konsequenz davon, dass der Mensch dem Produktseiner Arbeit, seiner Lebenstätigkeit, seinem Gattungswesen entfremdet ist, ist die Entfremdung des Menschen von *dem* Menschen" [O consecinţă nemijlocită a faptului că omul se înstrăinează de produsul muncii sale, al activităţii vieţii sale, al naturii lui de membru al speciei, este înstrăinarea omului *de* om]). Societatea ideală este o stare de lucruri în care toate activităţile omeneşti derivă tot atât de natural din „natura" umană pe cât de natural secretă albinele ceara pentru confecţionarea fagurelui; a trăi şi a munci pentru viaţă vor fi devenit unul şi acelaşi lucru, iar viaţa nu va mai „începe pentru (muncitor) acolo unde încetează (activitatea muncii)" („Wage, Labour and Capital", p. 77).

{133} Acuzaţia iniţială lansată de Marx la adresa societăţii capitaliste nu privea numai transformarea tuturor obiectelor în mărfuri, ci atitudinea muncitorului, care „ajunge să se poarte faţă de produsul muncii sale ca faţă de un obiect străin" („dass der Arbeiter zum Produkt seiner Arbeit als einem fremden Gegenstand sich verhält" *(Jugendschriften,* p. 83)) – privea, altfel spus, obiectele lumii care, odată ce au fost produse de oameni, ajung într-o anumită măsură independente, „străine" de viaţa omenească.

{134} Criteriile de *prudentia* şi de *utilitas* sau *utilitas hominum* sunt afirmate în paragrafele 151 şi 155. (Traducerea lui *prudentia* prin „grad mai înalt de inteligenţă" de către Walter Miller în ediţia Loeb Classical Library mi se pare greşită.).

{135} Plasarea agriculturii printre artele liberale este desigur tipic romană. Ea nu i se datorează vreunei „utilităţi" speciale a cultivării pământului, aşa cum am putea-o noi înţelege, ci se leagă mai curând de ideea romană de *patria*, potrivit căreia *ager Romanus,* şi nu numai cetatea Romei, reprezintă locul ocupat de domeniul public.

{136} Tocmai această utilitate pentru simpla existență este cea pe care Cicero o numeşte *mediocrisutilitas* (paragraful 151), excluzând-o dintre artele liberale. Din nou, mi se pare că traducerii îi scapă esențialul: nu este vorba de „profesii... din care nu se obține niciun beneficiu, oricât de mic, pentru societate", ci de ocupații care, în opoziție fățişă cu îndeletnicirile menționate mai devreme, depăşesc utilitatea vulgară a bunurilor de consum.

{137} Romanii socoteau atât de hotărâtoare diferența dintre *opus* şi *operae,* încât aveau două forme diferite de contract, *locatio operis* şi *locatio operarum,* dintre care cea de-a doua juca un rol insignifiant, deoarece munca era făcută în special de sclavi (vezi Edgar Loening, în *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* (1890), I, 742 şi urm.).

{138} În Evul Mediu, *opera liberalia* erau identificate cu lucrul intelectual sau mai curând spiritual (vezi Otto Neurath, „Beiträge zur Geschichte der Opera Servilia", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* vol. XLI (1915), nr. 2).

{139} Romanii socoteau atât de hotărâtoare diferența dintre *opus* şi *operae*, încât aveau două forme diferite de contract, *locatio operis* şi *locatio operarum,* dintre care cea de-a doua juca un rol insignifiant, deoarece munca era făcută în special de sclavi (vezi Edgar Loening, în *Hand-wörterbuch der Staatswissenschaften* (1890), 1, 742 şi urm.).

{140} „Munca unora dintre cele mai respectabile ordine din societate, întocmai ca munca servitorilor domestici, nu produce nicio valoare", spune Adam Smith, incluzînd în rîndul lor „armata şi marina în întregul ei", „funcționarii publici" şi reprezentanții profesiilor liberale precum „clericii, avocații, medicii, oamenii de litere de toate felurile". Lucrul lor, „la fel ca declamația actorilor, tirada oratorului sau melodia muzicianului... piere în chiar clipa producerii lui" *(op. cit.,* I, 295—296). E limpede că Smith nu ar fi întîmpinat nicio dificultate în clasificarea „slujbelor gulerelor albe" din societatea noastră.

{141} Dimpotrivă, este îndoielnic că vreo pictură a fost vreodată atât de admirată ca statuia lui Zeus de la Olympia, sculptată de Fidias, despre care se credea că are puterea magică de a şterge amintirea oricăror necazuri sau suferințe; cine nu o văzuse, se spunea, trăise în zadar etc.

{142} Locke, *op. cit.,* secțiunea 46.

{143} *Politica,* 1 254 a 7.

{144} În literatura timpurie despre muncă şi până în ultima treime a secolului al XIX-lea nu era ceva neobişnuit să se insiste asupra legăturii dintre muncă şi mişcarea ciclică a procesului vieții. Astfel, Schulze-Delitzsch, într-o prelegere

intitulată *Die Arbeit* (Leipzig, 1863), începe cu o descriere a ciclului dorință-efort-satisfacție – „Beim letzten Bissen fangt schon die Verdauung an" [Cu ultima îmbucătură a început deja digestia]. Totuşi, în imensa literatură post-marastă dedicată problemei muncii, singurul autor care subliniază şi teoretizează acest aspect cât se poate de elementar al activității muncii este Pierre Naville, a cărui lucrare *La vie de travail et ses problèmes* (1954) reprezintă una dintre cele mai interesante contribuții recente şi poate chiar cea mai originală dintre ele. Luând în discuție trăsăturile particulare ale zilei de lucru, diferite de alte forme de măsurare a timpului de muncă, el spune următoarele: „Le trait principal est son caractère cyclique ou rythmique. Ce caractère est lié à la fois à l'esprit naturel et cosmologique de la journée... et au caractère des fonctions physiologiques de l'être humain, qu'il a en commun avec les espèces animales supérieures... Il est évident que le travail devait être de prime abord lié à des rythmes et fonctions naturels" [Trăsătura principală o reprezintă caracterul ei ciclic sau ritmic. Acest caracter este legat deopotrivă de spiritul natural şi cosmologic al zilei... şi de caracterul funcțiilor fiziologice pe care ființa umană îl are în comun cu speciile animale superioare... E limpede că munca trebuia să fie de la început legată de ritmuri şi de funcții naturale]. De aici decurge caracterul ciclic al cheltuirii şi al reproducerii forței de muncă ce determină unitatea de timp a zilei de lucru. În măsura în care viața umană nu este numai parte a vieții speciei, caracterul ei temporal – şi aceasta este intuiția cea mai importantă a lui Naville – se află într-un contrast categoric cu caracterul temporal ciclic al zilei de muncă. „Les limites naturelles supérieures de la vie... ne sont pas dictées, comme celle de la journée, par la nécessité et la possibilité de se reproduire, mais au contraire, par l'impossibilité de se renouveler, sinon à l'échelle de l'espèce. Lecycle s'accomplit en une fois, et ne se renouvelle pas" [Limitele naturale superioare ale vieții... nu sunt dictate, ca cele ale zilei, de necesitatea şi de posibilitatea de a se reproduce, ci, dimpotrivă, de imposibilitatea de a se reînnoi altfel decât la scara speciei. Ciclul se efectuează o singură dată şi nu se reînnoieşte] (pp. 19—24).

{145} *Capital* (ed. Modern Library), p. 201. Formula apare frecvent în opera lui Marx şi e întotdeauna repetată aproape cuvânt cu cuvânt: munca reprezintă eterna necesitate naturală de a realiza metabolismul dintre om şi natură, (Vezi, de exemplu, *Das Kapital,* vol. I, partea a l-a, cap. 1, sec. 2, şi partea a 3-a, cap. 5. Traducerii engleze standard, ediția Modern Library, pp. 50, 205, îi lipseşte precizia lui Marx.) Găsim aproape aceeaşi formulare în vol. III din *Das Kapital,* p. 872. E

limpede că atunci când vorbeşte, aşa cum o face adesea, despre „procesul vital al societății", Marx nu gândeşte în metafore.

{146} Marx numea munca un „consum productiv" *(Capital* (ed. Modern Library), p. 204) şi nu a pierdut niciodată din vedere caracterul ei de condiție fiziologică.

{147} Întreaga teorie a lui Marx se sprijină pe intuiția timpurie că muncitorul îşi reproduce înainte de toate propria viață producându-şi mijloacele de subzistență. În primele sale scrieri, Marx considera „că oamenii încep să se distingă de animale atunci când încep să îşi producă mijloacele de subzistență" *(Deutsche Ideologie,* p. 10). Acesta este într-adevăr conținutul însuşi al definiției omului *ca. animal laborans.* Este cu atât mai remarcabil că în alte pasaje Marx se arată nesatisfăcut de această definiție, pentru că ea nu îl distinge îndeajuns de clar pe om de animale. „Un păianjen desfăşoară operațiuni care seamănă cu ale unui țesător, iar o albină îi face de ruşine pe mulți arhitecți când construieşte celulele fagurelui ei. Însă ceea ce îl deosebeşte pe cel mai prost arhitect de cea mai bună albină este că, înainte de a înălța edificiul în realitate, arhitectul îl ridică în imaginație. La capătul fiecărui proces de muncă, obținem un rezultat care, în imaginația muncitorului, exista deja dintru început „*(Capital* (ed. Modern Library), p. 198). Este limpede că Marx nu mai vorbeşte despre muncă, ci despre lucru – de care nu se ocupă; şi cea mai bună dovadă este că elementul „imaginației", aparent indispensabil, nu joacă absolut niciun rol în teoria sa despre muncă. În cel de-al treilea volum din *Das Kapital,* Marx repetă că surplusul de muncă ce depăşeşte nevoile imediate serveşte la „extinderea progresivă a procesului de reproducere" (pp. 872, 278). În pofida unor ezitări ocazionale, Marx a rămas convins că „Milton a creat *Paradisul pierdut* din acelaşi motiv pentru care viermele de mătase produce mătasea" *(Theories of Surplus Value* (London, 1951), p.186).

{148} Locke, *op. cit.,* respectiv secțiunile 46, 26 şi 27.

{149} *Ibid.,* secțiunea 34.

{150} Expresia îi aparține lui Karl Dunkmann *(Soziologie der Arbeit* (1933), p. 71), care observa foarte bine că marea operă a lui Marx poartă un titlu nepotrivit şi că ar fi trebuit să se numească *System der Arbeit [Sistemul muncii].*

{151} Curioasa formulare apare la Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class* (1917), p. 44.

{152} Termenul *vergegenständlichen* nu se întâlneşte foarte frecvent la Marx, însă apare întotdeauna într-un context hotărâtor. Cf. *Jugendschriften,* p. 88: „Das praktische Erzeugen einer gegenständlichen Welt, die Bearbeitung der unorganischen Naturist die Bewährung des Menschen als eines bewussten

Gattungswesens… (DasTier) produziert unter der Herrschaft des unmittelbaren Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vom physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert în der Freiheit von demselben" [Producerea practică a unei lumi de obiecte, prelucrarea naturii anorganice este confirmarea omului ca ființă socială conştientă… (Animalul) produce stăpânit de nevoia imediată, în timp ce omul însuşi produce liber de nevoia fizică şi, în libertatea sa, el produce mai ales durabil]. Aici, ca şi în pasajul din *Capitalul* citat în nota 36, Marx introduce în mod evident un concept de muncă întru totul diferit, vorbind, în speță, despre lucru şi despre fabricare. Aceeaşi recficare este menționată în *Das Kapital* (vol. I, partea a 3-a, cap. 5), deşi într-o manieră oarecum echivocă: „(Die Arbeit) ist vergegenständlicht und der Gegenstand ist verarbeitet" [(Munca) este obiectivată, iar obiectul este prelucrat]. Jocul de cuvinte cu termenul *Gegenstand* [obiect] maschează ceea ce se întâmplă de fapt în cursul procesului: prin reificare a fost produs ceva nou, însă „realitatea" pe care acest proces a transformat-o într-un obiect este, din punctul de vedere al procesului, numai un material, şi nu un obiect. (Traducerea engleză, ed. Modern Library, p. 201, trece pe lângă sensul textului german şi de aceea îi scapă echivocul.).

{153} Formularea revine adesea în scrierile lui Marx. Vezi, de exemplu, *Das Kapital*, vol. I (ed. Modern Library, p. 50) şi vol. III, pp. 873—874.

{154} „Des Prozess erlischt im Produkt" *(Das Kapital,* vol. I, partea a 3-a, cap. 5).

{155} Adam Smith, *op, cit.,* I, 295.

{156} Locke, *op. cit.,* secțiunea 40.

{157} Adam Smith, *op. cit.,* I, 294.

{158} *Op. cit,* secțiunile 46 şi 47.

{159} *L'être et le travail* (1949) a lui Jules Vuillemin este un bun exemplu pentru ceea ce se întâmplă dacă se încearcă rezolvarea contradicțiilor şi a echivocurilor centrale ale gândirii lui Marx. Asta se poate face doar dacă se abandonează cu totul evidența fenomenală şi se trece la tratarea conceptelor lui Marx ca şi cum ar constitui în ele însele un complicat mozaic de abstracțiuni. Astfel, munca „izvorăşte aparent din necesitate", însă „realizează de fapt opera libertății şi afirmă puterea noastră"; în muncă, „necesitatea exprimă (pentru om) o libertate ascunsă" (pp. 15, 16). Împotriva acestor tentative de vulgarizare sofisticată, ne putem aminti atitudinea suverană a lui Marx însuşi față de opera sa, aşa cum o relatează Kautsky în următoarea anecdotă: în 1881, Kautsky îl întreabă pe Marx dacă nu are în vedere o editare a operelor sale complete, la care Marx îi răspunde: „Aceste

opere trebuie mai întâi scrise" (Kautsky, *Aus der Frühzeit des Marxismus* (1935), p. 53).

{160} *Das Kapital,* III, 873. În *Deutsche Ideologie,* Marx afirmă: „die kommunistische Revolution… die Arbeit beseitigt" [revoluția comunistă… lichidează munca] (p. 59), după ce, cu câteva pagini mai devreme (p. 10), declarase că numai prin muncă se deosebeşte omul de animale.

{161} Formularea îi aparține lui Edmund Wilson şi apare în *To the Finland Station* (ed. Anchor, 1953), însă această critică este bine cunoscută în literatura marxistă.

{162} Vezi, în continuare, cap. VI, § 42.

{163} *Deutsche Ideologie,* p. 17.

{164} Nicăieri în Vechiul Testament moartea nu este „plata păcatului". Iar blestemul prin care omul a fost alungat din paradis nu însemna că i s-a dat ca pedeapsă munca şi naşterea; blestemul a făcut doar aspră munca şi plină de durere naşterea. Potrivit *Genezei,* omul *(adam)* fusese creat să îngrijească şi să păzească pământul *(adamah),* aşa cum indică şi numele lui, forma masculină a cuvântului „pământ" (vezi *Geneza,* 2, 5, 15). „Şi *Adam* nu trebuia să cultive *adamah…* şi El, Dumnezeu, l-a făcut pe Adam din țărâna lui *adamah…* El, Dumnezeu, l-a luat pe *Adam* şi l-a aşezat în grădina Edenului ca s-o cultive şi s-o păzească" (Urmez traducerea lui Martin Buber şi Franz Rosenzweig, *Die Schrift* (Berlin, fără dată)). În ebraică, cuvântul pentru „a cultiva", care ulterior a ajuns să însemne „muncă", *leawod,* are înțelesul de „a sluji". Blestemul nu menționează acest cuvânt, însă sensul e clar: slujirea pentru care omul a fost creat a devenit acum servitute. Obişnuita răstălmăcire a blestemului este determinată de o interpretare involuntară a Vechiului Testament în lumina gândirii greceşti. Eroarea este de obicei evitată de autorii catolici. Vezi, de exemplu, Jacques Leclercq, *Leçons de droit naturel,* vol. IV, partea a 2-a, „Travail, Propriété", (1 946), p. 31: „La peine du travail est le résultat du péché original… L'homme non déchu eût travaillé dans la joie, mais il eût travaillé" [Truda muncii este consecința păcatului originar… Dacă nu ar fi căzut, omul ar fi muncit cu bucurie, însă ar fi muncit]; sauj. Chr. Nattermann, *Die moderne Arbeit, soziologisch und theologisch betrachtet* (1953), p. 9. E interesant de comparat, în contextul de față, blestemul din Vechiul Testament cu explicația aparent asemănătoare a asprimii muncii la Hesiod. Hesiod istoriseşte că zeii, ca să îl pedepsească pe om, au ascuns viața de el (vezi nota 8), astfel în cât omul să fie nevoit să o caute, pe când înainte, după câte se pare, nu trebuia să facă nimic altceva decât să culeagă roadele pământului de pe câmpuri şi din copaci. Blestemul nu constă aici numai în asprimea muncii, ci în munca însăşi.

{165} Autorii epocii moderne sunt, cu toții, de acord că latura „bună” şi „productivă” a naturii umane se reflectă În societate, pe când ticăloşia ei face necesară guvernarea, După cum spunea Thomas Paine: „Societatea este produsă de nevoile noastre, iar guvernarea de ticăloşia noastră; prima face să ne crească fericirea într-un chip pozitiv, reunindu-ne pasiunile, cea de-a doua într-un chip negativ, înfrânându-ne viciile... Societatea este o binecuvântare în orice stat, însă guvernarea, până şi în cel mai bun stat, este un rău necesar” *(Common Sense,* 1776). Sau Madison: „însă ce altceva este guvernarea însăşi, dacă nu cea mai mare oglindire a naturii umane? Dacă oamenii ar fi îngeri, nicio guvernare nu ar mai fi necesară, dacă îngerii i-ar guverna pe oameni, nici controlul extern, nici cel intern nu ar mai fi necesare” *(The Federalist* (ed. Modern Library), p, 337).

{166} Aceasta era, bunăoară, opinia lui Adam Smith, cel ce era profund indignat de „extravaganța publică a guvernării”: „Întregul sau aproape întregul venit public este folosit în cele mai multe țări pentru întreținerea unor angajați neproductivi” *(op. cit.,* I, 306).

{167} Fără îndoială, „înainte de 1690 nimeni nu credea că un om are un drept natural asupra proprietății create prin munca lui; după 1690 ideea a ajuns să fie o axiomă a ştiinței sociale” (Richard Schlatter, *Private Property: The History of an Idea* (1951), p. 156). Conceptele de muncă şi de proprietate se excludeau reciproc, plecând cele de muncă şi de sărăcie *(ponos* şi *penia, Arbeit* şi *Armut)* țineau unul de celălalt, în sensul că activitatea corespunzătoare condiției de sărăcie era munca. De aceea, Platon, care susținea că sclavii muncitori sunt „răi” pentru că nu sunt stăpânii părții animale dinăuntrul lor, spunea aproape acelaşi lucru despre condiția de sărăcie. Săracul „nu îşi este propriul stăpân” (*penêsôn kai heautou mê kratôn (Scrisoarea a şaptea,* 315 a)). Niciunul dintre autorii clasici nu şi-a imaginat vreodată munca drept o posibilă sursă de bogăție. Potrivit lui Cicero – şi el nu face probabil decât să rezume opinia contemporanilor săi – proprietatea este rezultatul fie al unei vechi cuceriri, fie al unei victorii, fie al unei împărțiri legale *(aut vetere occupatione aut victoria aut lege (De officiis,* I, 21)).

{168} Vezi, mai sus, § 8.

{169} *Op. cit.,* secțiunea 26.

{170} *Ibid.,* secțiunea 25.

{171} *Ibid.,* secțiunea 31.

{172} Mi se pare că anumite forme uşoare şi destul de frecvente de dependență de droguri, atribuite de cele mai multe ori proprietății drogurilor de a crea dependență, s-ar putea datora dorinței de a repeta plăcerea eliberării de durere,

resimțită cândva, împreună cu intensa ei senzație de euforie. Fenomenul era bine cunoscut în Antichitate, pe când în literatura modernă, singurul sprijin pentru ipoteza mea l-am găsit în povestirea lui Isak Dinesen, „Converse at Night în Copenhagen" *(Last Tales* (1957), pp. 338 şi urm.), în care autoarea include „încetarea durerii" printre cele „trei tipuri de fericire desăvârşită". Platon, deja, pledase împotriva celor care, „atunci când reuşesc să scape de durere, cred cu tărie că au atins culmea... plăcerii" (*Republica*, 585 a), dar recunoaşte că aceste „plăceri amestecate", care vin în urma suferinței sau a privațiunii, sunt mai intense decât plăcerile pure, cum ar fi bunăoară plăcerea de a mirosi un parfum ales sau plăcerea de a contempla figurile geometrice. Orâcât de curios ar părea, hedoniştii au fost cei care au încâlcit lucrurile şi nu au vrut să admită că plăcerea eliberării de durere depăşeşte în intensitate „plăcerea pură", fără a mai pune la socoteală simpla absență a durerii. Astfel, Cicero l-a acuzat pe Epicur de a fi confundat simpla absență a durerii cu plăcerea eliberării de durere (vezi V. Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne* (1912), pp. 252 şi urm.). Iar Lucrețiu exclama: „Nu vezi tu oare că natura cere doar două lucruri, un corp scutit de durere, o minte eliberată de griji...?" *(The Nature of the Universe* (ed. Penguin), p. 60).

{173} Brochard *(op. cit.)* face un rezumat excelent al doctrinelor filosofilor din Antichitatea târzie, în special al doctrinei lui Epicur. Calea spre o neclintită fericire sensibilă stă în capacitatea sufletului „de ase refugia într-o lume mai fericită creată de el, încât, cu ajutorul imaginației, să poată întotdeauna convinge corpul să guste aceeaşi plăcere pe care a cunoscut-o cândva" (pp. 278 şi 294 şi urm.).

{174} Este tipic pentru toate teoriile care contestă capacitatea simțurilor de a oferi o cunoaştere a lumii că destituie vederea din poziția ei de cel mai înalt şi mai nobil simț, substituindu-i pipăitul sau gustul, care sunt într-adevăr simțurile cele mai private, adică cele în care corpul se simte în primul rând pe sine atunci când percepe un obiect. Toți gânditorii care neagă realitatea lumii exterioare ar fi fost de acord cu Lucrețiu, care spunea: „Căci pipăitul şi nimic altceva decât pipăitul este (între toate cele pe care oamenii le numesc sfinte) esența tuturor senzațiilor noastre corporale" *(op. cit.,* p. 72). Totuşi, asta nu ajunge; pipăitul sau gustul într-un corp neiritat oferă încă prea mult din realitatea lumii: când mănânc o farfurie de căpşune, ceea ce simt este gustul căpşunelor, şi nu gustul în sine, sau, pentru a împrumuta un exemplu de la Galilei, când „îmi trec mâna mai întâi peste o statuie de marmură, apoi peste un om viu", sunt conştient de corpul de marmură şi de corpul viu, iar nu în primul rând de mâna mea care le atinge. Prin urmare,

atunci când doreşte să demonstreze că acele calităţi secundare de felul culorilor, gusturilor, mirosurilor nu sunt „nimic altceva decât simple nume ce îşi au sediul exclusiv în corpul sensibil", Galilei se vede obligat să renunţe la propriul său exemplu şi să introducă senzaţia gâdilăturii provocate de o pană, pentru a conchide imediat după aceea: „Socotesc că aceste calităţi diverse, de felul gusturilor, mirosurilor, culorilor şi al altora, care sunt atribuite corpurilor naturale, au o existenţă întru totul asemănătoare şi nu mai mare" *(Il Saggiatore,* în *Opere,* IV, 333 şi urm.; traducerea [engleză] citată din E. A. Burtt, *Metaphysical Foundations of Modern Science* (1932)). Acest argument se poate baza numai pe experienţele senzoriale, în care corpul este în chip vădit silit să se replieze asupra lui însuşi, fiind de aceea expulzat, ca să zicem aşa, din lumea în care se mişcă de obicei. Cu cât senzaţia corporală internă este mai puternică, cu atât argumentul devine mai convingător. Urmând acelaşi raţionament, Descartes declară următoarele: „Mişcarea simplă a unei săbii care taie o bucată din pielea noastră provoacă durere, însă nu ne face, din această pricină, conştienţi de mişcarea sau de forma săbiei. Şi este cert că această senzaţie de durere nu este mai puţin diferită de mişcarea care o provoacă... decât sunt senzaţiile pe care le avem despre culoare, sunet, miros sau gust" (*Principii*, partea a 4-a, traducerea [engleză] de Haldane şi Ross, *Philosophical Works* (1911)).

{175} Această legătură a fost vag sesizată de discipolii lui Bergson din Franţa (vezi în special Edouard Berth, *Les méfaits des intellectuels* (1914), cap. 1, şi George Sorel, *D'Aristote à Marx* (1935)). Aceleiaşi şcoli îi aparţine lucrarea exegetului italian Adriano Tilgher *(op. cit.),* care subliniază că ideea muncii este centrală şi constituie cheia noii concepţii şi reprezentări despre viaţă (ed. engleză, p. 55). Şcoala lui Bergson, asemenea maestrului ei, idealizează munca, echivalând-o cu lucrul şi cu fabricarea. Cu toate acestea, asemănarea dintre motorul vieţii biologice şi acel *élan vital* al lui Bergson rămâne izbitoare.

{176} În societatea comunistă sau socialistă, toate profesiile ar deveni, aşa zicând, *hobby*-uri: nu ar mai exista pictori, ci doar oameni care, printre alte lucruri, îşi ocupă timpul şi cu pictura; adică oameni care „astăzi fac una, mâine fac alta, care dimineaţa vânează, după-amiaza merg la pescuit, seara se ocupă de creşterea vitelor, după cină sunt critici, după cum găsesc de cuviinţă, fără a deveni totuşi vreodată vânători, pescari, crescători de animale sau critici" *(Deutsche Ideologie,* pp. 22 şi 373).

{177} *Republica,* 590 c.

{178} Veblen, *op. cit.,* p. 33.

{179} Seneca, *De tranquillitate anime,* II, 3.

{180} Vezi excelenta analiză făcută de Winston Ashley, *The Theory of Natural Slavery, according to Aristotie and St. Thomas* (Disertație, University of Notre Dame (1914), cap. 5), care subliniază pe bună dreptate: „A crede că Aristotel îi considera pe sclavi necesari tot timpul doar ca unelte de producție ar însemna, aşadar, a nu înțelege deloc argumentele sale. El pune accentul mai curând pe necesitatea lor pentru consum".

{181} Max Weber, „Agrarverhältnisse im Altertum", în *Gesammelte Aufsätze zur Sozial und Wirtschaftsgeschichte* (1924), p. 13.

{182} Herodot, I, 113, de pildă: *eide te dia toutont* dar şi în alte locuri. O expresie similară apare la Pliniu, *Naturalis historia,* XXIX, 1 9: *alienis pedibus ambulamus; alienis oculis agnoscimus; aliena memoria salutamus; aliena vivimus opera* (citat după R. H. Barrow, *Slavety in the Roman Empire* (1928), p. 26). „Păşim cu picioare străine; vedem cu ochi străini; îi recunoaştem şi îi salutăm pe oameni cu o memorie străină; trăim din muncă străină".

{183} Aristotel, *Politica,* 1253 b 30 – 1254 a 18.

{184} Winston Ashley, *op. cit.,* cap. 5.

{185} Vezi Viktor von Weizsäcker, „Zum Begriff der Arbeit", în *Festschrift fur Alfred Weber* (1948), p. 739. Lucrarea este demnă de atenție, date fiind anumite observații izolate, dar este, din păcate, în general inutilizabilă, deoarece Weizsäcker nu face decât să complice şi mai mult conceptul de muncă, presupunînd cu totul gratuit că o ființă umană bolnavă trebuie să „presteze o muncă" pentru a se însănătoşi.

{186} Deşi, la prima vedere, pare să fie atât de generală încât să nu aibă niciun sens, categoria muncă-joc este caracteristică în altă privință: adevărata opoziție subiacentă ei este cea dintre necesitate şi libertate, şi e într-adevăr remarcabil de văzut cât de ispitită este gândirea modernă să considere jocul drept sursa libertății. Pe lângă această generalizare, se poate afirma că, în linii mari, idealizările moderne ale muncii cad sub următoarele categorii: (1) Munca este un mijloc de a atinge un scop mai înalt. Aceasta e în general poziția catolică, al cărei mare merit este de a nu eluda cu totul realitatea, astfel încât legăturile strânse dintre muncă şi viață şi dintre muncă şi suferință sunt de obicei măcar menționate. Un reprezentant de seamă este Jacques Leclercq din Loivain, mai ales datorită discuției sale despre muncă şi proprietate din *Leçons de droit naturel* (1946), vol. IV, partea a 2-a. (2) Munca este un act de modelare, prin care „o structură dată este transformată într-o altă structură, mai înaltă". Aceasta e teza

centrală a faimoasei lucrări a lui Otto Lipmann, *Grundriss der Arbeitswissenschaft* (1926). (3) Într-o societate a muncii, munca este plăcere pura sau „poate deveni în toate privințele la fel de satisfăcătoare ca activitățile desfăşurate în timpul liber" (vezi Gien W. Cleeton, *Making Work Human* (1949)). E poziția adoptată astăzi de Corrado Gini în lucrarea sa *Ecconomica Lavorista* (1954), care consideră Statele Unite drept o „societate a muncii" *(societâ lavorista)* în care „munca este o plăcere şi unde toți oamenii doresc sa muncească". (Pentru un rezumat în limba germană al poziției sale, vezi *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* CIX (1953) şi CX (1954).) În paranteză fie spus, teoria nu e atât de nouă pe cât pare. Ea a fost formulată pentru prima dată de F. Nitti („Le travail humain et ses lois", *Revue internationale de sociologie* (1895)), care susținea chiar şi în vremea aceea că „ideea potrivit căreia munca este dureroasă reprezintă mai curând un fapt psihologic decât unul fiziologic", astfel că suferința va dispărea într-o societate în care toata lumea munceşte. (4) În fine, munca este confirmarea de sine a omului împotriva naturii, care, prin muncă, ajunge să îi fie subordonată. Aceasta e premisa care – explicit sau implicit – stă la baza noii tendințe, în special franceze, a umanismului muncii. Reprezentantul său cel mai cunoscut este Georges Friedmann.

După toate aceste teorii şi discuții academice, este reconfortant să aflăm că, dacă este întrebată: „de ce munceşte omul?", marea majoritate a muncitorilor răspunde pur şi simplu: „pentru a putea să trăiască" sau „pentru a face bani" (vezi Helmut Schelsky, *Arbeiterjugend Gestern und Heute* (1955), ale cărui publicații sunt, în mod remarcabil, lipsite de prejudecăți şi idealizări).

{187} Rolul *hobby*-ului în societatea modernă a muncii este cu totul izbitor şi ar putea să stea la baza experienței din teoriile despre muncă-joc. Demn de remarcat, mai ales în contextul de față, este că Marx, care nici măcar nu bănuia o asemenea evoluție, se aştepta ca în societatea sa utopică, fără muncă, toate activitățile să se desfăşoare într-o manieră foarte asemănătoare *hobby*-urilor.

{188} *Republica,* 346. Prin urmare, „arta câştigului înlătură sărăcia, aşa cum medicina înlătură boala" *(Gorgas,* 478). Cum plata pentru serviciile lor era benevolă (Loening, *op. cit.),* profesiunile liberale trebuie într-adevăr să fi atins o remarcabilă perfecțiune în „arta de a face bani".

{189} Explicația modernă obişnuită a acestui obicei caracteristic pentru întreaga Antichitate greacă şi latină – potrivit căreia originea lui se găseşte în „credința că sclavul este incapabil să spună adevărul, mai puțin atunci când e supus la cazne" (Barrow, *op. cit.,* p.31) – este complet greşită. Credința era, dimpotrivă, că nimeni nu poate inventa o minciună sub tortură: „On croyait recueillir la voix même de la

nature dans les cris de la douleur. Plus la douleur pénétrait avant, plus intime et plus vrai sembla être ce témoignage de la chair et du sang" [Se credea că în țipetele de durere se aude însăşi vocea naturii. Cu cât durerea pătrundea mai adânc, cu atât mai intimă şi mai adevărată părea să fie mărturia cărnii şi a sângelui] (Wallon, *op. cit,* J, 325). Psihologia antică era cu mult mai conştientă decât suntem noi de elementul de libertate, de născocire liberă dintr-o minciună. Se presupunea că „necesitățile" torturii distrug această libertate şi, de aceea, nu puteau fi aplicate cetățenilor liberi.

{190} Cele mai vechi cuvinte greceşti pentru sclavi, *douloi* şi *dmôes,* însemnau încă duşman înfrânt. Despre războaie şi despre vânzarea prizonierilor de război ca principala sursă a sclaviei în Antichitate, vezi W. L. Westermann, „Sklaverei", în Pauly-Wissowa.

{191} Astăzi, din cauza recentelor perfecționări ale instrumentelor războiului şi distrugerii, suntem înclinați să trecem cu vederea această importantă tendință a epocii moderne. De fapt, secolul al XIX-lea a fost unul dintre cele mai paşnice secole din istorie.

{192} Wallon, *op. cit.,* III, 265. Wallon arată în mod strălucit cum generalizarea stoică târzie, după care toți oamenii sunt sclavi, s-a bazat pe evoluția Imperiului roman, în care guvernarea imperială a abolit treptat vechea libertate, astfel că, în cele din urmă, nimeni nu mai era liber şi toacă lumea avea un stăpân. Cotitura s-a produs atunci când Caligula, cel dintâi, şi Traian, după aceea, au acceptat să fie numiți *dominus,* cu un cuvânt folosit altădată doar pentru stăpânul casei. Aşa-zisa morală de sclav din Antichitatea târzie şi premisa ei, potrivit căreia între viața unui sclav şi viața unui om liber nu există nicio diferență reală, aveau un fundal cât se poate de realist. Acum sclavul îi putea într-adevăr spune stăpân ului său: nimeni nu este liber, toți au un stăpân. În termenii lui Wallon: „Les condamnés aux mines ont pour confrères, à un moindre degré de peine, les condamnés aux moulins, aux boulangeries, aux relais publics, à tout autre travail faisant l'objet d'une corporation particulière" [Ocnaşii îi au drept confrați, pe o treaptă inferioară a caznei, peosândiții la munca în mori, în brutării, la popasurile poştei publice, sau la orice alt fel de muncă al cărei obiect ține de o corporație particulară] (p. 216)." C'est le droit de l'esclavage qui gouverne maintenant le citoyen; et nous avons retrouvé toute la législation propre aux esclaves dans les règlements qui concernentsa personne, sa famille ou ses biens" [Dreptul sclaviei îl guvernează acum pe cetățean; şi noi am regăsit, în reglementările care îi privesc persoana, familia sau bunurile, întreaga legislație proprie sclavilor] (pp. 219—220).

{193} Societatea fără clase şi fără stat a lui Marx nu este utopică. Pe lângă faptul că evoluțiile moderne au tendința clară de a aboli distincțiile de clasă din societate şi de a înlocui guvernarea cu acea „administrare a lucrurilor" care, potrivit lui Engels, trebuia să fie marca societății socialiste, la Marx însuşi aceste ideal un au fost în mod clar concepute în concordanță cu democrația ateniană, doar că în societatea comunistă privilegiile cetățenilor liberi urmau să fie extinse la toată lumea.

{194} Nu este poate nicio exagerare să afirmăm că, *La condition ouvrière* (1951) a lui Simone Weil este singura carte din imensa literatură consacrată chestiunii muncii care se ocupă de problemă fără prejudecăți sau sentimentalism. Ca *motto* al jurnalului care îi relatează zi de zi experiențele dintr-o fabrică, ea a ales următorul vers din Homer (*Iliada,* VI, 458): *poll'aekadzomenê, kraterê d'epikeiset' anagkê* („adânc împotriva voinței, mai puternic necesitatea asupra-ți apasă"); ea conchide că speranța într-o eliberare finală de muncă şi de necesitate este singurul element utopic al marxismului, fiind în acelaşi timp adevăratul motor al tuturor mişcărilor muncitoreşti revoluționare de inspirație marxistă. Această speranță este „opiul poporului" pe care Marx credea că îl reprezintă religia.

{195} Inutil să mai spunem că acest timp liber nu coincide defel, cum susține opinia curentă, cu *scholê* a Antichității, care nu era un fenomen de consum, „ostentativ" sau nu, şi nu s-a ivit dintr-un „timp disponibil" scăpat de muncă, ci, dimpotrivă, a fost o „abținere" conştientă de la orice activitate legată de simpla existență, de la activitatea de consum ca şi de la cea de muncă. Piatra de încercare a acestei *scholê,* spre deosebire de idealul modern al timpului liber, este frugalitatea binecunoscută şi adesea descrisă a vieții greceşti din perioada clasică. Astfel, este caracteristică suspiciunea cu care era privit negoțul maritim, răspunzător, mai mult decât orice altceva, pentru bogăția din Atena, aşa încât Platon, pe urmele lui Hesiod, a recomandat întemeierea noilor oraşe-stat departe de mare.

{196} Se estimează că în timpul Evului Mediu nu se muncea mai mult de jumătate din zilele anului. Sărbătorile oficiale numărau 141 de zile (vezi Levasseur, *op. cit.,* p. 329; vezi, de asemenea, Liesse, *Le Travail* (1899), p. 253, pentru numărul de zile lucrătoare din Franța de dinaintea Revoluției). Creşterea monstruoasă a zilei de muncă este caracteristică pentru începutul revoluției industriale, când muncitorii au fost obligați să concureze cu maşinile de curând introduse. Înainte de asta, în Anglia, durata zilei de muncă ajungea la unsprezece sau la douăsprezece ore în secolul al XV-lea şi la zece ore în secolul al XVII-lea (vezi H. Herkner, „Arbeitszeit", în *Handwörterbuch für die Staatswissenschaft* (1923), I, 889 şi urm.). Pe scurt, „les

travailleurs ont connu pendant la première moitié du 19e siècle, des conditions d'existences pires que celles subies auparavant par les plus infortunés" [în prima jumătate a secolului al XIX-lea, muncitorii au cunoscut condiții de trai mai rele decât cele suportate înainte de cei mai nenorociți] (Edouard Dolléans, *Histoire du travail en France* (1953)). Dimensiunile progresului realizat în epoca noastră sunt în general supraapreciate, pentru că noi facem evaluarea în comparație cu un ev într-adevăr „întunecat". Bunăoară, s-ar putea ca speranța de viață în cele mai civilizate țări de astăzi să corespundă abia speranței de viață din anumite secole ale Antichității. Desigur, e un lucru pe care nu îl ştim, dar o asemenea bănuială se stârneşte dacă judecăm după vârsta morții din biografiile oamenilor celebri.

{197} Nu este poate nicio exagerare să afirmăm că *La condition ouvrière* (1951) a lui Simone Weil este singura carte din imensa literatură consacrată chestiunii muncii care se ocupă de problemă fără prejudecăți sau sentimentalism. Ca *motto* al jurnalului care ti relatează zi de zi experiențele dintr-o fabrică, ea a ales următorul vers din Homer *(Iliada,* VI, 458): *poll'aekad-zomenê, kraterê d'epikeiset' anagkê* („adânc împotriva voinței, mai puternic necesitatea asupra-ți apasă"); ea conchide că speranța într-o eliberare finală de muncă şi de necesitate este singurul element utopic al marxismului, fiind în acelaşi timp adevăratul motor al tuturor mişcărilor muncitoreşti revoluționare de inspirație marxistă. Această speranță este „opiul poporului" pe care Marx credea că îl reprezintă religia.

{198} Inutil să mai spunem că acest timp liber nu coincide defel, cum susține opinia curentă, cu *scholê* a Antichității, care nu era un fenomen de consum, „ostentativ" sau nu, şi nu s-a ivit dintr-un „timp disponibil" scăpat de muncă, ci, dimpotrivă, a fost o „abținere" conştientă de la orice activitate legată de simpla existență, de la activitatea de consum ca şi de la cea de muncă. Piatra de încercare a acestei *scholê,* spre deosebire de idealul modern al timpului liber, este frugalitatea binecunoscută şi adesea descrisă a vieții greceşti din perioada clasică, Astfel, este caracteristică suspiciunea cu care era privit negoțul maritim, răspunzător, mai mult decât orice altceva, pentru bogăția din Atena, aşa încât Platon, pe urmele lui Hesiod, a recomandat întemeierea noilor oraşe-stat departe de mare.

{199} Se estimează că în timpul Evului Mediu nu se muncea mai mult de jumătate din zilele anului. Sărbătorile oficiale numărau 141 de zile (vezi Levasseur, *op. cit.,* p. 329; vezi, de asemenea, Liesse, *Le Travail* (1899), p. 253, pentru numărul de zile lucrătoare din Franța de dinaintea Revoluției). Creşterea monstruoasă a zilei de muncă este caracteristică pentru începutul revoluției industriale, când muncitorii au fost obligați să concureze cu maşinile de curând introduse. Înainte de asta, în

Anglia, durata zilei de muncă ajungea la unsprezece sau la douăsprezece ore în secolul al XV-lea şi la zece ore în secolul al XVII-lea (vezi H. Herkner, „Arbeitszeit", în *Handwörterbuch ftir die Staatswissenschaft* (1923), I, 889 şi urm.). Pe scurt, „les travailleurs ont connu pendant la première moitié du 19e siècle, des conditions d'existences pires que celles subies auparavant par les plus infortunés" [în prima jumătate a secolului al XIX-lea, muncitorii au cunoscut condiții de trai mai rele decât cele suportate înainte de cei mai nenorociți] (Edouard Dolléans, *Histoire du travail en France* (1953)). Dimensiunile progresului realizat în epoca noastră sunt în general supraapreciate, pentru că noi facem evaluarea în comparație cu un ev într-adevăr „întunecat". Bunăoară, s-ar putea ca speranța de viață în cele mai civilizate țări de astăzi să corespundă abia speranței de viață din anumite secole ale Antichității. Desigur, e un lucru pe care nu îl ştim, dar o asemenea bănuială se stârneşte dacă judecăm după vârsta morții din biografiile oamenilor celebri.

{200} Locke, *op. cit.,* secțiunea 28.

{201} *Ibid.,* secțiunea 43.

{202} Adam Smith, *op. cit.,* I, 295.

{203} Cuvântul latin *faber,* înrudit probabil cu *facere* („a face ceva" în sensul de „a produce"), îl desemna la început pe creatorul, pe artistul care lucrează asupra unui material dur, precum piatra sau lemnul; termenul se folosea, de asemenea, ca traducere a grecescului *tektôn,* care are acelaşi înțeles. Cuvântul *fabri,* adeseori urmat de *tignarii* îi desemna îndeosebi pe lucrătorii din construcții şi pe dulgheri. Nu am reuşit să stabilesc când şi unde a apărut pentru prima oară expresia *homo faber,* care este fără îndoială de origine modernă, post medievală. Jean Leciercq („Vers la société basée sur le travail", *Revue du travail,* vol. LI, nr. 3 (martie, 1950)) sugerează că abia Bergson „ar fi pus în circulație conceptul de *homo faber".*

{204} Acest sens este implicit în verbul latin *obicere,* din care a derivat mai târziu „obiectul" nostru, şi în *Gegenstand,* cuvântul german pentru „obiect". Literal, „obiect" înseamnă „ceva aruncat" sau „pus împotrivă".

{205} Această interpretare a creativității umane este medievală, în timp ce ideea de om ca domn al pământului este caracteristică epocii moderne. Ambele sunt în contradicție cu spiritul Bibliei. Potrivit Vechiului Testament, omul este stăpânul tuturor viețuitoarelor *(Geneza,* 1), care au fost create să îl ajute (2, 18—19). Însă niciunde el nu este făcut domn şi stăpân al pământului; dimpotrivă, el a fost pus în grădina Edenului să o lucreze şi să o păzească (2, 15). Este interesant de remarcat că Luther, respingând în mod conştient compromisul scolastic cu Antichitatea greacă şi latină, încearcă să elimine orice element de producere şi de

fabricare din lucrul şi din munca omului. După el, munca omenească constă doar în „descoperirea" comorilor puse de Dumnezeu în pământ. Urmând Vechiul Testament, Luther stăruie asupra completei dependențe a omului de pământ, iar nu asupra stăpânirii lui: „Sage an, wer legt das Silber und Gold in die Berge, dass man es findet? Wer legt în die Äcker solch grosses Gut als heraus wächst...? Tut das Menschen Arbeit? Ja wohl, Arbeit findet es wohl; aber Gott muss esdahin legen, sollesdie Arbeit finden... Sofinden wir denn, dass alleunsere Arbeit nichts ist denn Gottes Gütter finden und aufheben, nichts aber möge machen und erhalten" [Răspunde, cine pune în munți argintul şi aurul care se găsesc acolo? Cine pune în ogoare tot binele ce creşte...? O face munca omului? Da, munca le găseşte într-adevăr, dar Dumnezeu trebuie să le pună acolo, pentru ca munca să le găsească... Deci le găsim astfel încât toată munca noastră nu înseamnă nimic altceva decât a găsi şi a ridica bunurile lui Dumnezeu, nimic în afară de a putea face şi obține] (*Werke,* ed. Walch, V, 1873).

{206} Hendrik de Man, bunăoară, descrie aproape numai satisfacțiile fabricării şi ale artizanatului sub titlul înşelător: *Der Kampf um die Arbeitsfreude [Lupta pentru bucuria muncii]* (1927).

{207} Yves Simon, *Trois leçons sur le travail* (Paris, fără dată). Acest tip de idealizare se întâlneşte frecvent în gândirea catolică liberală sau de stânga din Franța (vezi în special Jean Lacroix, „La notion du travail", *La vie intellectuelle* (iunie, 1 952), şi dominicanul M. D. Chenu, „Pour une théologie du travail", *Esprit* (1952 şi 1955): „Le travailleur travaille pour son œuvre plutôt que pour lui-même: loi de générosité métaphysique, qui définit l'activité laborieuse" [Muncitorul munceşte mai curând pentru lucrarea sa decât pentru sine: lege de generozitate metafizică, ce defineşte activitatea laborioasă]).

{208} Georges Friedmann (*Problèmes humains du machinisme industriel,* (1946), p. 211) relatează cât de des se întâmplă ca lucrătorii din marile uzine să nu ştie nici măcar numele sau funcția precisă a piesei produse de maşina lor.

{209} Mărturia lui Aristotel, după care Platon a introdus cuvântul *idea* în terminologia filosofică, apare în prima carte a *Metafizicii* sale (987 b 8). Un raport excelent privind mai vechea folosire a termenului şi privind învățătura lui Platon se găseşte în studiul lui Gérard F, Else, „The Terminology of Ideas", în *Harvard Studies în Classical Philology,* vol. XLVII (1936). El se susține pe drept cuvânt că „nu putem afla din dialoguri ce a fost doctrina Ideilor în forma sa completă şi finală". Suntem tot atât de nesiguri în privința originii doctrinei, doar că aici călăuza cea mai sigură poate fi cuvântul însuşi, pe care Platon l-a introdus într-un

chip atât de izbitor în terminologia filosofică, chiar dacă el nu avea o întrebuințare curentă în vorbirea atică. Cuvintele *eidos* şi *idea* au legătură neîndoielnic cu forme sau figuri vizibile, îndeosebi ale făpturilor vii; de aceea este puțin probabil ca Platon să fi conceput doctrina Ideilor sub influența formelor geometrice. Teza lui Francis M. Comford *(Plato and Parmenides* (ed. Liberal Arts), pp. 69—100), potrivit căreia doctrina platoniciană este probabil de origine socratică, în măsura în care Socrate a căutat să definească dreptatea în sine sau bunătatea în sine, care nu pot fi percepute cu simțurile, dar şi pitagoreică, în măsura în care doctrina existenței eterne a ideilor, separate *(chôrismos)* de toate lucrurile pieritoare implică „existenta separată a unui suflet conştient şi cunoscător, independent de corp şi de simțuri", mi se pare foarte convingătoare. Prezentarea mea lasă însă în suspensie toate aceste ipoteze. Ea se referă doar la cartea a zecea a *Republicii,* unde Platon îşi explică el însuşi doctrina luând „exemplul obişnuit" al unui meşteşugar care face paturi şi mese „în conformitate cu Ideea (lor)" şi adaugă apoi: „acesta e modul nostru de a vorbi într-o asemenea situație şi în situații asemănătoare". Fireşte, pentru Platon, însuşi cuvântul *idea* era sugestiv şi era ales să sugereze „activitatea meşteşugarului care nu face un pat sau o masă uitându-se... la un alt pat sau la o altă masă, ci uitându-se la Ideea de pat" (Kurt von Fritz, *The Constitution of Athens* (1950), pp. 34—35). E de prisos să mai spunem că niciuna dintre aceste explicații nu atinge rădăcina problemei, adică, pe de o parte, experiența specific filosofică subiacentă conceptului de Idei şi, pe de altă parte, calitatea lor cât se poate de izbitoare – puterea lor de a lumina, faptul că sunt *to phanotaton* sau *ekphanestaton.*

{210} Bine cunoscuta culegere de cântece muncitoreşti ritmice alcătuită de Karl Bücher în 1897 *(Arbeit und Rhythmus* (a 6-a ediție, 1924)) a fost urmată de o voluminoasă literatură de natura mai ştiințifică. Unul dintre cele mai bune studii pe această temă (Joseph Schopp, *Das deutsche Arbeitslied* (1935)) subliniază faptul că există doar cântece de muncă, nu şi cântece de lucru. Cântece le meşteşugarilor sunt sociale şi sunt cântate după lucru. Adevărul este, desigur, că nu există un ritm natural al lucrului. Asemănarea izbitoare dintre „ritmul" natural propriu fiecărei operații de muncă şi ritmul maşinilor a fost semnalată uneori, lăsând de o parte repetatele plângeri privind ritmul „artificial" pe care maşinile îl impun muncitorului. Este semnificativ că asemenea plângeri sunt relativ rare printre muncitorii înşişi, care, dimpotrivă, par să găsească aceeaşi plăcere în lucrul repetitiv al maşinii ca în orice altă muncă repetitivă (vezi, de exemplu, Georges Friedmann, *Ou va le travail humain?* (ed. a 2-a, 1953), p. 233, şi Hendrik

de Man, *op. cit.,* p. 213). Ceea ce confirmă observațiile deja făcute în uzinele Ford la începutul secolului nostru. Karl Bücher, care credea că" munca ritmică este o muncă profund spirituală *(vergâstigt)",* afirma deja: „Aufreibend werden nur solche einförmigen Arbeiten, die sich nicht rhythmisch gestalten lassen" [vorfi extenuante numai acele munci monotone care nu se lasă modelate ritmic] *(op. cit.,* p. 443). Căci, deşi viteza lucrului la maşină este neîndoielnic cu mult mai ridicată şi mai repetitivă decât a muncii spontane „naturale", realitatea executării ritmice ca atare face ca munca la maşină şi munca preindustrială să aibă între ele mai multe în comun decât are fiecare dintre ele cu lucrul. Hendrik de Man, bunăoară, este pe deplin conştient că „diese von Bücher... gepreisene Welt weniger die des... handwerksmässig schöpferischen Gewerbes als die der einfachen, schieren... Arbeitsfron (ist)" [această din cărți... lăudată lume, (este) mai puțin cea... a meşteşugului artizanal productiv, cât cea a simplei, purei... corvoade a muncii] *(op. cit.,* p. 244).

Toate aceste teorii par extrem de discutabile având în vedere faptul că lucrătorii îşi motivează ei înşişi cu totul diferit preferința lor pentru munca repetitivă. Ei o preferă pentru că e mecanică şi nu cere atenție, astfel că se pot gândi la altceva în timp ce o execută. (Ei pot „geistig wegtreten" [să îşi țină mintea departe], după cum s-au exprimat lucrătorii din Berlin. Vezi Thielicke şi Pentzlin, *Mensch und Arbeit im technischen Zeitalter: Zum Problem der Rationalisierung* (1954), pp. 35 şi urm., care relatează de asemenea că, potrivit unei anchete întreprinse de *Max Planck Institut für Arbeitspsychologie,* circa 90% dintre lucrători preferă sarcinile monotone.) Această explicație este cu atât mai demnă de atenție cu cât ea coincide cu recomandările creştine foarte timpurii privind meritele muncii manuale, care, deoarece reclamă mai puțină atenție, riscă mai puțin decât alte ocupații şi îndeletniciri să stânjenească contemplația (vezi Etienne Delaruelle," Le travail dans les règles monastiques occidentales du 4e au 9e siècl*e" Journalde psychologie normale et pathologique,* vol. XLI, nr. 1 (1948)).

{211} Una dintre condițiile materiale importante ale revoluției industriale a fost distrugerea pădurilor şi descoperirea cărbunelui ca înlocuitor al lemnului. Soluția propusă de R. H. Barrow în lucrarea sa *Slavery in the Roman Empire* (1928)) „celebrei enigme din studiul istoriei economice a lumii antice: de ce industria s-a dezvoltat până) a un anumit punct, dar nu a făcut progresele care ar fi fost de aşteptat" – este cât se poate de interesantă şi foarte convingătoare în această privință. Unicul factor, afirmă el, care a „împiedicat utilizarea maşinilor în

industrie (a fost)… absența combustibilului ieftin şi de bună calitate… întrucât nu existau la îndemână rezerve abundente de cărbune" (p. 123).

{212} John Diebold, *Automation: The Advent of the Automatic Factory* (1952), p. 67.

{213} *Ibid.,* p. 69.

{214} Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel,* p. 168, Aceasta este, de fapt, concluzia cea mai evidentă ce poate fi extrasă din cartea lui Diebold: linia de montaj este rezultatul „conceptului de fabricare ca proces continuu", iar automatizarea, s-ar putea adăuga, este rezultatul maşinizării liniei de montaj, ta eliberarea forței de muncă umane din prima fază a industrializării, automatizarea adaugă eliberarea forței creierului omenesc, deoarece „sarcinile de monitorizare şi de control executate acum de om vor fi efectuate de maşini" *(op. cit., p.* 140). Şi una şi cealaltă eliberează munca, nu lucrul. Lucrătorul sau „meşteşugarul care se respectă", ale cărui „valori umane şi psihologice" (p. 164) aproape toți autorii din domeniu încearcă cu disperare să le salveze – şi uneori cu un dram de ironie involuntară, ca atunci când Diebold şi alții cred cu toată convingerea că repararea, care nu va fi probabil niciodată pe de-a-ntregul automată, poate inspira aceeaşi satisfacție ca fabricarea şi producerea unui nou obiect –, nu îşi are locul în acest tablou, pentru simplul motiv că a fost eliminat din uzină cu mult înainte ca cineva să fi auzit de automatizare. Lucrătorii din uzină au fost întotdeauna muncitori şi, cu toate că pot avea excelente motive de a se respecta, respectul față de ei înşişi nu poate, fără îndoială, decurge din lucrul pe care îl fac. Nu se poate decât spera că nu vor accepta ei înşişi surogatele sociale ale mulțumirii şi respectului de sine pe care li le oferă teoreticienii muncii care cred în prezent cu adevărat că interesul pentru lucru şi satisfacția măiestriei artizanale pot fi înlocuite de „relațiile umane" şi de respectul pe care lucrătorii îl câştigă" în ochii colegilor lor" (p. 164). În definitiv, automatizarea ar trebui să aibă cel puțin avantajul de a demonstra absurditatea tuturor „umanismelor muncii"; dacă semnificația literală şi istorică a cuvântului „umanism" este cât de cât luată în considerare, termenul însuşi de „umanism al muncii" reprezintă în chip evident o contradicție în termeni. (Pentru o excelentă critică a modei „relațiilor umane", vezi Daniel Bell, *Work andits Discontents* (1956), cap. 5, şi R. P. Genelli, „Facteur humain ou facteur social du travail", *Revue française du travail,* vol. VII, nr. 1 -3 (ianuarie-martie, 1952), în care se găseşte de asemenea o denunțare foarte fermă a „teribilei iluzii" a „bucuriei muncii".).

{215} Günther Anders, într-un interesant eseu despre bomba atomică *(Die Antiquierheit des Menschen* (1956)), susține în mod convingător că termenul

„experiment” nu se mai poate aplica la experimentele nucleare ce implică explozii ale noilor bombe. Căci caracteristica experimentelor era că spațiul în care se desfăşurau să fie strict limitat şi izolat de lumea înconjurătoare. Efectele bombelor sunt atât de uriaşe, încât „laboratorul lor devine coextensiv cu globul” (p. 260).

{216} Diebold, *op. cit.,* pp. 59-60.

{217} *Ibid.,* p. 67.

{218} *Ibid.,* pp. 38—45.

{219} *Ibid.,* pp. 110 şi 157.

{220} Werner Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik* (1 955), pp. 14—15.

{221} Despre infinitatea înlănțuirii mijioc-scop (acel *„Zweckprogressusin infinitum”) şi* despre distrugerea sensului care decurge de aâci, ase compara cu Nietzsche, aforismul 666 din *Willezur Macht [Voința de putere].*

{222} Termenul lui Kant este „ein Wohigefallen ohne alles Interesse” *(Kritik der Urteilskraft* (ed. Cassirer), V, 272).

{223} *Ibid.,* p. 515.

{224} „Der Wasserfall, wie die Erde überhaupt, wie alle Naturkraft hat keinen Wert, weil er keine în ihm vergegenständlichte Arbeit darstellt” [Cascada, la fel ca pământul în generat, la fel ca orice forță a naturii, nu are valoare, pentru că nu reprezintă în sine nicio muncă reificată] *(Das Kapital,* III (*Marx-Engels Gesamtausgabe,* Abt. II, Zürich, 1933), 698).

{225} *Theaitetos,* 152 şi *Cratyfos,* 385 e. În cazurile de față, ca şi în alte menționări antice ale celebrului dicton, Protagoras este întotdeauna citat astfel: *pantôn chrêmatôn metron estin anthrôpos* (vezi Diels, *Fragmente der Vorsokratiker (e*d. a 4-a, 1922), frag. B 1). Cuvântul *chrêmata* nu semnifică nicidecum „toate lucrurile”, ci, în mod particular, obiectele pe care oamenii le întrebuințează, de care au nevoie sau pe care le posedă. Presupusul dicton protagoreic, „Omul este măsura tuturor lucrurilor”, ar fi fost exprimat în greacă mai curând ca *anthrôpos metron pantôn,* asemănător, bunăoară, cu aforismul lui Heraclit: *polemos patêrpantôn* („lupta este părintele tuturor lucrurilor”).

{226} *Legile,* 716 d citează textual dictonul lui Protagoras, cu deosebirea că în locul cuvântului „om” *(anthrôpos)* apare cuvântul „zeul” *(ho theos).*

{227} *Capital* (ed. Modern Library), p. 358, n. 3.

{228} Istoria medievală timpurie şi mai cu seamă istoria ghildelor meşteşugăreşti ilustrează bine adevărul propriu concepției antice care vedea în muncitori nişte locatari domestici, în opoziție cu meşteşugarii, considerați lucrători aflați în serviciul poporului în general. Căci „apariția (ghildelor) marchează cea de-a doua

etapă din istoria industriei, trecerea de (a sistemul familial la sistemul artizanal sau de ghildă. În cel dintâi, nu exista nicio clasă propriu-zisă de artizani... deoarece toate nevoile familiei ori ale altor grupuri domestice... erau satisfăcute prin munca membrilor grupului însuşi" (W.J. Ashley, 140 *Introduction to English Economic History and Theory* (1931), p. 76).

În germana medievală, cuvântul *Störer* este echivalentul exact al cuvântului grecesc *dêmiourgos.* „Der griechische *dêmiourgos* heisst «Störer», er geht beim Volk arbeiten, er geht auf die Stör" [Grecescul *dêmiourgos* se cheamă *Störer*, cel ce merge să muncească pe la popor, cel ce merge la lucru acasă la client], *Stör* înseamnă *dêmos* (" popor"). (Vezi Jost Trier, „Arbeit und Gemeinschaft", *Studium Generale*, vol. III, nr. 11 (noiembrie, 1950).).

{229} El adaugă cu o oarecare insistență: „Nimeni nu a văzut vreodată doi câini făcând între ei, cinstit şi cu bună ştiință, schimb de oase" *(Wealth of Nations (e*d. Everyman), I, 12).

{230} E. Levasse ur, *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789* (1900): „Les mots maître et ouvrier étaient encore pris comme synonymes au 146 siècle" [Cuvintele «stăpân» şi «lucrător" erau încă luate ca sinonime în secolul al XIV-lea] (p. 564, n 2), pe când „au 15e siècle... la maâtrise est devenue un titre auquel il n'est permis à tous d'aspirer" [în secolul al XV-lea... calitatea de stăpân a devenit un titlu la care nu le este permis tuturor să aspire] (p. 572). La început, „le mot ouvrier s'appliquait d'ordinaire à quiconque ouvrait, faisait ouvrage, maître ou valet" [cuvântul „lucrător" i se aplica de obicei oricui lucra, oricui făcea o lucrare, stăpân sau slujitor] (p. 309). În ateliere şi în afara lor, în viața socială, nu se făcea prea mare deosebire între stăpân sau proprietar al unui atelier şi lucrători (p. 313). (Vezi de asemenea Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs* (ed. a 4-a; 1926), pp. 39 şi urm.).

{231} Charles R. Walker şi Robert H. Guest, *The Man on the Assembly Line* (1952), p. 10. Faimoasa descriere a acestui principiu, făcută de Adam Smith în cazul fabricării acelor *(op. cit.*, I, 4 şi urm.), arată limpede în ce fel lucrul la maşină a fost precedat de diviziunea muncii şi cum îşi derivă principiul din ea.

{232} Adam Smith, *op. cit.,* II, 241.

{233} Această definiție a fost dată de economistul italian Abbey Galiani. Eu citez după Hannah R. Sewall, *The Theory of Value before Adam Smith* (1901) („Publications of the American Economic Association", seria a 3-a, vol. II, nr. 3), p. 92.

{234} Alfred Marshall, *Principles of Economics* (1920), I, 8.

{235} „Considérations upon the Lowering of Interest and Raising the Value of Money", *CoIJeăed Works* (1801), II, 21.

{236} W. J. Ashley *(op. cit.,* p. 140) observă că „diferența fundamentală dintre punctul de vedere medieval şi cel modern... e că, pentru noi, valoarea e ceva în întregime subiectiv: e ceea ce fiecare individ vrea să dea în schimbul unui obiect. Pentru Toma d'Aquino, valoarea era ceva obiectiv". Observația e adevărată doar într-o anumită măsură, căci „primul lucru asupra căruia insistă profesorii medievali e că valoarea nu este determinată de excelența intrinsecă obiectului ca atare, fiindcă, dacă ar fi aşa, o muscă ar avea mai multă valoare decât o perlă, întrucât gradul ei intrinsec de excelență este mai mare" (George O'Brien, *An Essay on Medieval Economic Teaching,* 920), p. 109). Neconcordanța se rezolvă dacă se introduce distincția făcută de Locke între *valor naturalis* şi *pretium* sau *valor.* Distincția există, desigur, în toate societățile, cu excepția celor mai primitive, dar în epoca modernă valoarea naturală dispare tot mai mult în favoarea valorii de piață. (Pentru învățătura medievală, vezi de asemenea Slater, „Value în Theology and Political Economy", *Irish Ecclesiastical Record* (septembrie, 1901).).

{237} Locke, *Second Treatise of Civil Government,* secțiunea 22.

{238} *Das Kapital,* 111, 689 (*Marx-Engels Gesamtausgabe,* partea a II-a (Zürich, 1933)).

{239} Confuzia se vede cel mai bine în teoria valorii elaborată de Ricardo, mai cu seamă în credința lui disperată în existența unei valori absolute. (Excelente sunt interpretările lui Gunnar Myrdal, *The Political Element in the Development of Economic Theory* (1953), pp. 66 şi urm., şi Walter A. Weisskopf, *The Psychology of Economics* (1955), cap. 3.).

{240} Adevărul observației lui Ashley citate mai sus (n. 34) stă în faptul că Evul Mediu nu cunoştea propriu-zis piața de schimb. Pentru profesorii medievali, valoarea unui obiect era determinată fie de valoarea lui naturală, fie de nevoile obiective ale oamenilor – ca, de exemplu, la Buridan: *valor rerum aestimatur secund um huma nam indigenii am* [valoarea lucrurilor este apreciată în funcție de nevoia umană] –, iar „prețul just" reprezenta de obicei rezultatul evaluării comune, deşi, „din pricina diverselor dorințe corupte ale omului, este indicat ca media să fie fixată ținându-se seama de judecata câtorva oameni înțelepți" (Gerson, *De contractibus,* I, 9, citat după O'Brien, *op. cit.,* pp. 104 şi urm.). În absența unei piețe de schimb, era de neconceput ca valoarea unui obiect să îi vină exclusiv din relația sau din raportul său cu alt obiect. Prin urmare, problema nu este atât dacă

valoarea este obiectivă sau subiectivă, cât dacă poate fi absolută sau nu face decât să exprime relația dintre obiecte.

{241} Textul face aluzie la un poem despre artă al lui Rilke, care, sub titlul „Magie", descrie această transfigurare Poemul sună astfel: „Aus umbeschreiblicher Verwandlung stammen / solche Gebilde Fühl! und glaub! / Wir leidens oft: zu Asche werden Flammen, / doch, în der Kunst: zur Flamme wird derStaub, / Hier ist Magie. În das Bereich des Zaubers/ scheint das gemeine Wort hinaufgestuft… / und ist doch wirklich wie der Ruf des Taubers, / der nach des unsichtbaren Taube ruft" [Provin din nedescrisă preschimbare/ atari imagini Simte! Crede! / Ades o suferim: cenuşă se fac flăcările, / Însă-n artă: flacără se face praful. / Aici magie-i. În domeniul vrăjii/ pare cuvântul oarecare-nobilat/şi-i chiar precum chemarea porumbelului, / ce cheamă nevăzuta porumbiță] (în *Aus Taschen-Büchern und Merk-Blättern* (1950)).

{242} Expresia „a face versuri" sau *faire des vers,* folosită pentru a desemna activitatea poetului, se referă deja la această reificare. Acelaşi lucru este valabil pentru cuvântul german *dichten,* care vine probabil din latinescul *dictare:* „das ausgesonnene geistig Geschaffene niederschreiben oder zum Niederschreiben vorsagen" [a aşterne în scris produsul născocit de minte sau a dicta pentru a nota pe hârtie] (Grimm, *Wörterbuch);* acelaşi lucru ar fi valabil dacă cuvântul ar deriva, cum sugerează acum *Etymologisches Wörterbuch* (1951) al lui Kluge/Götze, din *tichen,* vechi cuvânt pentru *schaffen,* care este înrudit poate cu latinescul *fingere*. În acest caz, activitatea poetică ce produce poemul înainte de scrierea lui e înțeleasă şi ea ca „fabricare". Astfel, Democrit slăvea divinul geniu al lui Homer, cel care „din tot soiul de cuvinte a construit o lume" – *epêon kosmon etektênato pantoiôn* (Diels, *op. cit.,* B 21). Aceeaşi insistență asupra caracterului artizanal al activității poeților este prezentă în expresia grecească prin care era denumită arta poeziei; *tektônes hymnôn.*

{243} Această descriere e confirmată de descoperirile făcute recent în psihologie şi în biologie, care stăruie, de asemenea, asupra înrudirii interne dintre vorbire şi acțiune, a naturii lor spontane şi a lipsei lor de finalitate practică. Vezi mai ales Amold Gehlen, *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellungin der Welt* (1955), care oferă un excelent rezumat al rezultatelor şi interpretărilor cercetării ştiințifice actuale şi conține o mulțime de intuiții valoroase. Nu este cazul să ne preocupe acum că Gehlen, la fel ca oamenii de ştiință pe rezultatele cărora se bazează teoriile sale, crede că aceste facultăți specific umane sunt şi o „necesitate

biologică", adică sunt necesare pentru organismul plăpând şi slab echipat din punct de vedere biologic care este omul.

{244} *De civitate Dei,* XII, 20.

{245} Pentru Augustin, cele două erau atât de deosebite, încât a folosit un cuvânt diferit casă indice începutul adus de om *(initium),* desemnând începutul lumii prin *principium,* care este traducerea consacrată a primului verset al Bibliei. Aşa cum se poate vedea în *De civitate Dei,* XI, 32, cuvântul *principium* avea pentru Augustin un înțeles cu mult mai puțin radical; începutul lumii „nu înseamnă că nu s-a făcut nimic înainte (căci existau îngerii)", pe când în cazul omului el adaugă explicit în fraza citată mai sus că nimeni nu era înainte de el.

{246} Iată motivul pentru care Platon spune că *lexis* („vorbirea") e legată mai strâns de adevăr decât *praxis.*

{247} *Oute legei oute kryptei alla sêmainei* (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* (ed. a 4-a, 1922), frag. B 93).

{248} Socrate folosea acelaşi cuvânt ca şi Heraclit, *sêmainein* („a arăta şi a face semne"), pentru a da seama de manifestarea acelui *daimortion* al său (Xenofon, *Memorabilia,* I, 1, 2, 4). Dacă e să îi dăm crezare lui Xenofon, Socrate asemuia acest *daimonion* cu oracolele, susținând că şi unul, şi celelalte ar trebui folosite numai pentru treburile omeneşti, în care nimic nu e sigur, iar nu în probleme de artă şi de meşteşug, unde totul este previzibil *(ibid.,* 7—9).

{249} Materialismul în teoria politică este cel puțin la fel de vechi ca şi ipoteza platonico-aristotelicianã după care comunitățile politice *(poleis)* – şi nu doar viața familiei sau coexistența unui număr de locuințe domestice *(oikiai)* – îşi datorează existența necesității materiale. (Pentru Platon, vezi *Republica, 369,* unde originea *polis*-ului este descoperită în nevoile noastre şi în incapacitatea noastră de a fi autosuficienți. Pentru Aristotel, care şi aici, ca şi în altă parte este mai aproape decât Platon de opinia greacă obişnuită, vezi *Politica,* 1252 b 29: „*Polis-u*l ia ființă de dragul vieții, dar rămâne să existe de dragul vieții bune".) Conceptul aristotelician de *sympheron*, pe care îl reîntâlnim la Cicero sub forma conceptului d*eutilitas,* trebuie înțeles în sensul acesta. În schimb, amândoi sunt precursorii teoriei interesului de mai târziu, elaborate pe deplin încă de la Bodin – aşa cum regii domnesc peste popoare, Interesul domneşte peste regi. În evoluția modernă, Marx este remarcabil nu datorită materialismului său, ci pentru că este singurul gânditor politic îndeajuns de consecvent, încât să îşi bazeze teoria interesului material pe o activitate umană evident materială, pe muncă – adică pe metabolismul dintre corpul omenesc şi materie.

{250} *Legile,* 803 şi 644.

{251} La Homer, cuvântul *hêrôs* are fără îndoială o nuanță de distincție, însă numai aceea de care fiecare bărbat liber era în stare. El nu apare nicăieri cu sensul ulterior de „semizeu", provenit poate din zeificarea vechilor eroi epici.

{252} Aristotel arată deja cum cuvântul *drama* a fost ales deoarece acei *drôntes* („oamenii care acționează") sunt imitați (*Poetica,* 1448 a 28). Chiar din tratat reiese limpede că modelul aristotelician de „imitare" în artă este preluat din teatru, iar generalizarea conceptului, pentru a-l face aplicabil la toate artele, pare mai curând forțată.

{253} De aceea Aristotel vorbeşte de obicei nu de o imitare a acțiunii *(praxis),* ci a agenților *(prattontes)* (vezi *Poetica,* 1448 a 1 şi urm., 1448 b 25, 1449 b 24 şi urm.). El nu este totuşi consecvent cu această folosire a termenilor (cf. 1451 a 29,1447 a 28). Esențialul este că tragedia nu se ocupă de calitățile oamenilor, de acele *poiotês* ale lor, ci de tot ceea ce s-a întâmplat cu ei, de acțiunile, de viața şi soarta lor bună sau rea (1450 a 15—18). Prin urmare, conținutul tragediei nu se găseşte în ceea ce noi am numi caracter, ci în acțiune sau intrigă.

{254} Faptul că un cor „imită mai puțin" este menționat în tratatul pseudo-aristotelician *Problemata* (918 b 28).

{255} Deja Platon îi reproşa lui Pericle că nu l-a „făcut mai bun pe cetățean" şi că, la sfârşitul carierei sale, atenienii erau chiar mai răi decât înainte (G*orgias,* 515).

{256} Istoria politică recentă este plină de exemple ce arată că expresia „material uman" nu este o metaforă inofensivă, şi acelaşi lucru este valabil pentru o întreagă serie de experimente ştiințifice moderne din ingineria socială, biochimie, chirurgia pe creier etc., care toate tind să trateze şi să modifice materialul uman ca pe orice altă materie. O asemenea abordare mecanicistă este tipică pentru epoca modernă; când urmărea scopuri asemănătoare, Antichitatea era înclinată să se gândească la om ca la un animal sălbatic, ce trebuie îmblânzit şi domesticit. În ambele cazuri singura reuşită posibilă stă în uciderea omului, fireşte nu neapărat ca organism viu, ci *qua* om.

{257} Pentru *archein* şi *prattein,* vezi în special folosirea lor la Homer (cf. C. Capelle, *Wörterbuch des Homeros und der Homeriden* (1889)).

{258} E interesant de notat că Montesquieu, care nu era preocupat de legi, ci de acțiunile pe care spiritul lor le poate inspira, defineşte legile ca *raporturi* existente între ființe diferite *(Espritdes lois,* cartea I, cap. 1; cf. cartea XXVI, cap. 1). Este o definiție surprinzătoare, întrucât legile fuseseră întotdeauna definite în termeni de graniță şi de limită. Motivul e acela că Montesquieu nu era interesat atât de ceea

ce el numea „natura guvernării” – dacă era vorba, bunăoară, de republică sau de monarhie, cât de „principiul ei... prin care e făcută să acționeze... de pasiunile umane care o pun în mişcare” (cartea III, cap. 1).

{259} Pentru această interpretare a sensului pe care îl au *daimôn* şi *eudaimonia,* vezi Sofocâe, *OeaipRege,* 1186 şi urm., mai ales versurile: *Tisgar, tis anêr pleon / tas eudaimonias pherei / ê tosouton hoson dokein / kai doxant' apoklinai* („Căci cine, ce om (poate) purta mai multă *eudaimonia decât* cea pe care i-o arată înfățişarea şi o răsfrânge în înfățişare?”). Împotriva acestei inevitabile deformări îşi afirmă corul înțelepciunea: aceşti alții văd, ei „au” sub ochi ca pildă *daimôn*-ul lut Oedip; nenorocirea muritorilor stă în orbirea față de propriul *daimôn.*

{260} Aristotel, *Metafizica,* 1048 a 23 şi urm.

{261} Cuvântul grecesc pentru „fiecare” *(hekastos)* derivă din *hekas* („depărtat”), ceea ce pare să indice cât de adânc înrădăcinat trebuie să fi fost acest „individualism”.

{262} Vezi, de exemplu, Aristotel, *Etica Nicomahică,* 1141 b 25. Nu există diferență mai profunda între Grecia şi Roma decât în atitudinea față de teritoriu şi de lege. La Roma, întemeierea cetății şi stabilirea legilor ei au rămas actul însemnat şi hotărâtor la care trebuiau să fie raportate toate faptele şi realizările ulterioare, ca să dobândească validitate şi legitimitate politică.

{263} Vezi M. F. Schachermeyr, „La formation de la cité Grecque”, *Diogenes,* nr. 4 (1953), care face o comparație între uzanța grecească şi cea din Babilon, unde noțiunea de „babilonieni” nu putea fi exprimată decât spunându-se: oamenii de pe teritoriul oraşului Babilon.

{264} „Căci numai (legislatorii) acționează precum meşteşugarii *(cheirotechnoi)”,* deoarece actul lor are un sfârşit tangibil, un *eschaton,* care este hotărârea aprobată în adunare *(psêphisma) (Etica Nicomahică*, 1141 b 29).

{265} *ibid.,* 1168 a 13 şi urm.

{266} *ibid.,* 1140.

{267} *Logôn kai pragmatân koinonein,* cum a spus odată Aristotel *(ibid.,* 1126 b 12).

{268} Tucidide, II, 41.

{269} Aristotel, *Etica Nicomahică,* 1172 b 36 şi urm.

{270} Vorba lui Heraclit, după care cei treji sunt părtaşii unei singure lumi comune, însă cei adormiți se retrag fiecare într-o lume proprie (Diels, *op. cit.,* B 89), spune în fond acelaşi lucru ca şi remarca lui Aristotel tocmai amintită mai sus.

{271} După cuvintele lui Montesquieu, care nu face deosebire între tiranie şi despotism: „Le principe du gouvernement despotique se corrompt sans cesse,

parce qu'il est corrompu par sa nature. Les autres gouvernements périssent, parce que des accidents particuliers en violent le principe: celui-ci périt par son vice intérieur, lorsque quelques causes accidentelles n'empêchent point son principe de se corrompre" [Principiul guvernării despotice se perverteşte fără încetare, căci e corupt prin natura sa. Celelalte forme de guvernare pier deoarece principiul le este încălcat de accidente particulare; acesta, în schimb, piere din pricina viciului său interior, dacă nu cumva unele cauze accidentale nu îi împiedică principiul sa se pervertească] *(op. cit.,* cartea VIII, cap. 10).

{272} În ce măsură glorificarea nietzscheeană a voinței de putere a fost inspirată de asemenea experiențe ale intelectualului modern, se poate ghici din următoarea remarcă marginală: „Denn die Ohnmacht gegen Menschen, nicht die Ohnmacht gegen die Natur, erzeugt die desperateste Verbitterung gegen das Dasein" [Căci neputința față de oameni, nu cea față de natură dă naştere amărăciunii celei mai disperate în fața existenței] *(Wille zur Macht,* nr. 55).

{273} *Eclesiastul,* 1, 2; 1,9; 1,11. *(N. tr.).*

{274} În paragraful din *Discursul funebru* amintit mai sus (n. 27), Pericle opune în mod deliberat acea *dynamis* apofeului şi meşteşugul poeților.

{275} Motivul pentru care Aristotel, în *Poetica* sa, socoteşte că măreția *(megethos)* constituie o condiție obligatorie a intrigii dramatice este acela că drama imită aqiunea, iar acțiunea este judecată după măreție, după ceea ce o diferențiază de locul comun (1450 b 25). În treacăt fie spus, acelaşi lucru este valabil şi În cazul frumosului, care constă în măreție şi în *taxis,* în alăturarea părților (1450 b 34 şi urm.).

{276} Vezi fragmentul B 157 al lui Democrit în Diels, *op. cit.*

{277} Pentru conceptul de *energeia,* vezi *Etica Nicomahică,* 1094 a 1-5; *Fizica,* 201 b 31; *Despre suflet,* 417 a 16, 431 a 6. Exemplele cel mai des folosite sunt privitul şi cântatul la flaut.

{278} În contextul nostru nu are nicio importanță că pentru Aristotel posibilitatea cea mai înaltă a „actualității" nu stătea în acțiune şi în vorbire, ci în contemplație şi în gândire, în *theôria* şi în *nous.*

{279} Cele două concepte aristoteliciene, *energeia* şi *entelecheia,* sunt strâns legate între ele *(energeia... synteinei prostên entelecheian):* deplina actualitate *(energeia)* nu realizează şi nu produce nimic în afară de sine, iar deplina realitate *(entelecheia)* nu are niciun altscop în afară de sine (vezi *Metafizica,* 1050 a 22—35).

{280} *Etica Nicomahică,* 1097 b 22.

{281} Wealth of Nations (ed, Everyman), II, 295.

{282} Este o trăsătură fundamentală a conceptului grecesc de „Virtute", deşi poate nu şi a celui roman: acolo unde există *aretê,* uitarea nu poate *apărea* (cf. Aristotel, *Etica Nicomahică,* 1100 b 12–17).

{283} Acesta este sensul ultimei fraze a citatului din Dante de la începutul capitolului de față; fraza, deşi întru totul clară şi simplă în originalul latinesc, sfidează traducerea *(De monarchia,* I, 13).

{284} Folosesc aici minunata povestire a lui Isak Dinesen, „The Dreamers", din *Seven Gothic Tales* (ed. Modern Library), îndeosebi pp. 340 şi urm.

{285} Textul complet al aforismului lui Paul Valéry din care sunt luate citatele sună astfel: „*Créateur créé.* Qui vient d'achever un long ouvrage le voit former enfin un être qu'il n'avait pas voulu, qu'il n'a pas conçu, précisément puisqu'il l'a enfanté, et ressent cette terrible humiliation de se sentir devenir le fils de son oeuvre, de lui emprunter des traits irrécusables, une ressemblance, des manies, une borne, un miroir; et ce qu'il y a de pire dans un miroir, s'y voir limité, tel et tel" *[Creator creat.* Cine abia a încheiat o mare lucrare o vede formând, în cele din urmă, o ființă pe care nu şi-a dorit-o, pe care n-a conceput-o tocmai fiindcă a născut-o, şi resimte acea umilință cumplită de a simți cum devine fiul lucrării sale, de a-i împrumuta trăsături de neînlăturat, o asemănare, apucături, un hotar, o oglindă; şi ceea ce e mai rău la o oglindă, să te vezi limitat în ea, şi aşa, şi aşa] *(Tel quel,* II, 149).

{286} Singurătatea muncitorului *qua* muncitor este de obicei trecută cu vederea în literatura rezervată subiectului, deoarece condițiile sociale şi organizarea muncii reclamă pentru orice sarcină dată prezența simultană a unui mare număr de muncitori, dărâmând toate barierele izolării. Totuşi, M. Halbwachs *(La classe ouvrière et les niveaux de vie* (1913)) este conştient de fenomen: „L'ouvrier est celui qui dans et par son travail ne se trouve en rapport qu'avec de la matière, et non avec des hommes" [Muncitorul este cel care în şi prin munca lui nu se găseşte în raport decât cu materia, şi nu cu oamenii] şi descoperă în această inerentă lipsă de contact motivul pentru care, timp de secole, această întreagă clasă a fost scoasă în afara societății (p. 118).

{287} Viktor von Weizsäcker, psihiatrul german, descrie relația dintre muncitori în cursul muncii lor astfel: „Es ist zunächst bemerkenswert, dass die zwei Arbeiter sich zusammen verhalten, als ob sie einer wären… Wir haben hier einen Fall von Koflectivbildung vor uns, der în der annähemden Identität oder Einswerdung der zwei Individuen besteht. Man kann auch sagen, dass zwei Personen durch Verschmelzung cine einzige dritte geworden seien; aber die Regeln, nach der diese dritte arbeitet, unterscheiden sich în nichts von der Arbeit einer einzigen Person"

[Se poate remarca imediat că cei doi muncitori stau laolaltă ca şi cum ar fi unul singur... Avem aici un caz de formare a unui colectiv, ce constă în identitatea aproximativă sau în unificarea celor doi indivizi. Se mai poate spune că două persoane au devenit, prin contopire, o a treia persoană, unică; dar regulile. după care această a treia persoană munceşte nu se deosebesc prin nimic de munca unei singure persoane] („Zum Begriff der Arbeit", în *Festschrift fur Alfred Weber* (1948), pp. 739—740).

{288} Acesta pare să fie motivul pentru care, etimologic, „Arbeit und Gemeinschaft fur den Menschen älterer geschiehtlicher Stufen grosse Inhaltsflach en gemeinsam (haben)" [munca şi comunitatea (au) pentru oamenii de pe treptele mai vechi ale istoriei un important conținut comun) (pentru relația dintre muncă şi comunitate, vezi Jost Trier, „Arbeit und Gemeinschaft", *Studium Generale,* vol. III, nr. 11 (noiembrie, 1950)).

{289} Vezi R. P. Genelli („Facteur humain ou facteur social du travail", *Revue française du travail,* vol. VII, nr. 1—3 (ianuarie-martie, 1952), care consideră că trebuie găsită „o nouă soluție la problema muncii" care să țină seama de „natura colectivă a muncii" şi, prin urmare, să nu aibă în vedere muncitorul individual, ci muncitorul ca membru al grupului său. Această „nouă" soluție este, desigur, cea dominantă în societatea modernă.

{290} Adam Smith, *op. cit.,* I, 15, şi Marx, *Das Elend der Philosophie* (Stuttgart, 1885), p. 125: Adam Smith „hat sehr wohl gesehen, dass «în Wirklichkeit die Verschiedenheit der natürliehen Anlagen zwischen den Individuen weit geringer ist als wir glauben»... Ursprünglich unterscheidet sich ein Lastträger weniger von einem Philosophen als ein Kettenhund von i einem Windhund. Es ist die Arbeitsteilung, welche einen Abgrund zwischen beiden aufgetan hat" [a văzut foarte bine faptul că „în realitate, deosebirea de dispoziții înnăscute dintre indivizi este cu mult mai neînsemnată decât credem"... Prin natură, un hamal se deosebeşte mai puțin de un filosof decât un dulău de un ogar. Diviziunea muncii este cea care a deschis o prăpastie între cei doi], Marx foloseşte, fără a face vreo deosebire, termenul „diviziune a muncii" şi pentru specializarea profesională, şi pentru diviziunea procesului muncii în sine, dar aici, desigur, are în vedere prima accepțiune. Specializarea profesională este într-adevăr o formă de diferențiere, iar meşteşugarul sau lucrătorul specializat, chiar dacă este ajutat de alții, lucrează de fapt în izolare. El se întâlneşte cu alții *qua* lucrător doar atunci când se ajunge la schimbul de produse. În adevărata diviziune a muncii, muncitorul nu poate realiza nimic în izolare; efortul lui nu este decât parte şi funcție a efortului tuturor

muncitorilor între care este împărțită sarcina. Însă aceşti alți muncitori *qua* muncitori nu sunt diferiți de el, sunt cu toții la fel. Astfel, nu diviziunea muncii, apărută relativ recent, ci străvechea specializare profesională este aceea care „a creat prăpastia" dintre hamalul de pe stradă şi filosof.

{291} Alain Touraine, *L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault* (1955), p. 177.

{292} *Etica Nicomahică,* 1133 a 16.

{293} Important este că revoltele şi revoluțiile moderne au cerut întotdeauna libertate şi dreptate pentru toți, pe când în Antichitate „sclavii nu au revendicat niciodată libertatea ca pe un drept inalienabil al tuturor oamenilor şi nu a existat nicio încercare de abolire a sclaviei ca atare prin acțiune concertată" (W. L. Westermann, „Sklaverei", în Pauly-Wissowa, suplimentul VI, p. 981).

{294} Este important să reținem diferența de substanță şi de rol politic dintre sistemul continental de partide şi sistemele britanic şi american. E un fapt fundamental, chiar dacă puțin remarcat, în desfăşurarea revoluțiilor europene, că sloganul consiliilor (soviete, *Räte* etc.) nu a fost niciodată lansat de partidele şi de mişcările care au luat parte în mod activ la organizarea lor, ci şi-a avut întotdeauna originea în revolte spontane; ca atare, consiliile nu au fost nici înțelese cum se cuvine, nici foarte bine primite de ideologii diversei or mişcări, dornici să folosească revoluția ca să îi impună poporului o formă de guvernare preconcepută. Faimosul slogan al revoltei de la Kronstadt, care a fost unul dintre momentele hotărî; coare ale Revoluției din Rusia, era: soviete fără comunism; ceea ce însemna în momentul acela: soviete fără partide.

Teza după care regimurile totalitare ne pun în fața unei noi forme de guvernare este explicată mai pe larg în articolul meu „Ideology and Terror: A Novel Form of Govemment", *Review of Politics* (iulie, 1953). O analiză mai amănunțită a Revoluției Maghiare şi a sistemului consiliilor poate fi găsită într-un recent articol intitulat, „Totalitarian Imperialism", *Journal of Politics* (februarie, 1958).

{295} O anecdotă din Roma imperială, relatată de Seneca, ne poate arăta cât de primejdioasă era considerată a fi simpla apariție în public. În vremea aceea, Senatului i se făcuse propunerea de a impune sclavilor o ținută publică prin care să poată fi imediat deosebiți de cetățenii liberi. Propunerea a fost respinsă pe motivul că este prea periculoasă, deoarece sclavii ar fi putut atunci să se recunoască unii pe alții şi să îşi dea seama de puterea lor potențială. Exegeții moderni au tins firește să conchidă din acest incident că numărul de sclavi trebuie să fi fost foarte mare în epoca respectivă şi totuşi concluzia lor s-a dovedit complet falsă. Ceea ce instinctul politic solid al romanilor aprecia ca periculos era apariția

ca atare, cu totul independent de numărul oamenilor implicați (vezi Westermann, *op, cit*, p. 1000).

{296} A. Soboui („Problèmes de travail en l'an II" *Journal de psychologie normale et pathologique,* vol. LII, nr. 1 (ianuarie-martie, 1955)) descrie foarte bine cum şi-au făcut muncitorii pentru prima oară apariția pe scena istoriei; „Les travailleurs ne sont pas désignés par leur fonction sociale, mais simplement par leur costume. Les ouvriers adoptèrent le pantalon boutonné à la veste, et ce costume devint une caractéristique du peuple: des sans-culottes... «en parlant des *sans-culottes,* déclare Pétion à la Convention, le 10 avril 1793, on n'entend pas tous les citoyens, les nobles et les aristocrates exceptés, mais on entend des hommes qui n'ont pas, pour les distinguer de ceux qui ont»" [Muncitorii nu se disting prin rolul lor social, ci pur şi simplu prin costumul lor. Lucrătorii au adoptat pantalonul lung cu nasturi şi haină, iar acest costum a devenit o caracteristică a poporului: cel fără pantaloni până la genunchi *(sans-culottes)*... „când vorbim de cei fără pantaloni până la genunchi *(sansculottes),* declară Pétion în cadrul Convenției, la 10 aprilie 1793, nu avem în vedere toți cetățenii, cu excepția nobililor şi a aristocraților, ci înțelegem oamenii care nu au [pantaloni până la genunchi], spre a-i distinge de cei ce au"].

{297} La început, termenul *le peuple,* care s-a încetățenit la sfârşitul secolului al XVIII-lea, îi desemna pur şi simplu pe cei care nu aveau nicio proprietate. După cum am amintit mai devreme, o asemenea clasă de oameni complet dezmoşteniți a fost necunoscută înainte de epoca modernă.

{298} În această privință, autorul clasic rămâne tot Adam Smith, pentru care singurul rol legitim al guvernării îl constituie „apărarea celor bogați împotriva celor săraci, sau a celor care au o anumită proprietate împotriva celor care nu au niciuna" *(op. cit,* II, 198 şi urm.; pentru citatul dat, vezi II, 203).

{299} Aceasta e interpretarea aristoteliciană a tiraniei sub formă de democrație *(Politica,* 1292 a 16 şi urm.). Regalitatea nu se numără totuşi printre formele de guvernare tiranică, nici nu se poate defini ca domnie a unui singur om sau monarhie. Cu toate că termenii „tiranie" şi „monarhie" pot fi folosiți unul în locul altuia, cuvintele „tiran" şi *basileus* („rege") sunt folosite în antiteză (vezi, de exemplu, Aristotel, *Etica Nicomahică,* 1160 b 3; Platon, *Republica,* 576 d). În general, domnia unui singur om nu este lăudată în Antichitate decât în chestiunile domestice sau în război, iar celebrul vers din *Iliada: ouk agathon poiykoiranie; heis koiranos estô, heis basileus* – „domnia multora nu e bună; unul trebuie stăpân să fie, unul să fie rege" (II, 204) – este citat de obicei într-un context militar sau

„economic”. (Aristotel, care în *Metafizica* (1076 a 3 şi urm.) foloseşte cuvintele lui Homer într-un sens metaforic pentru viața comunității politice *(politeuesthai),* este o excepție. În *Politica,* 1292 a 13, unde citează din nou versul homeric, el ia poziție împotriva celor mulți care nu au putere „ca indivizi, ci în mod colectiv”, şi afirmă că o asemenea putere nu este decât o formă mascată de domnie a unui singur om sau de tiranie.) Invers, domnia celor mulți, numită mai târziu *polyarchia,* este amintită cu dispreț pentru a desemna dezordinea în conducerea războiului (vezi, de exemplu, Tucidide, VI, 72, cf. Xenofon, *Anabasis,* VI, 1, 18).

{300} Aristotel, *Constituția ateniană,* XVI, 2, 7.

{301} Vezi Fritz Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums* (1938), I, 258.

{302} E ceea ce ne transmite Aristotel *(Constituția ateniană,* XV, 5) cu privire la Peisistratos.

{303} *Omul politic,* 305.

{304} Aserțiunea fundamentală a *Omului politic* este aceea că între modul de organizare al unei locuințe domestice de mari dimensiuni şi cel al *polis*ului nu există nicio deosebire (vezi 259), astfel că aceeaşi ştiință va trata şi despre chestiunile politice şi despre cele „economice” sau domestice.

{305} După cum se vede limpede mai ales din acele pasaje din cartea a V-a a *Republicii*, în care Platon descrie modul cum teama ca nu cumva cineva să îşi atace propriul fiu, frate sau părinte va încuraja pacea generală în republica sa utopică. Din cauza comunității femeilor, nimeni nu va şti cine îi sunt rudele de sânge (vezi în special 463 e şi 465 b).

{306} *Republica,* 443 e.

{307} Cuvântul *ekphanestaton* se întâlneşte în *Phaidros* (250) ca principală calitate a frumosului. În *Republica* (518), o calitate asemănătoare îi este atribuită Ideii de bine, numită *phanotaton.* Ambele cuvinte derivă din *phainestoi* („a apărea” şi „a străluci”) şi în ambele cazuri este folosit superlativul. Firește, apariția strălucitoare este o calitate care i se potriveşte într-o mai mare măsură frumosului decât binelui.

{308} Werner Jaeger *(Paideia* (1945), II, n. 416) afirmă: „Ideea că există o artă supremă a măsurării şi că, pentru filosof, cunoaşterea valorii *(phronêsis)* înseamnă capacitatea de a măsura străbate, până la sfârşit, întreaga operă a lui Platon”; ceea ce este adevărat doar pentru filosofia politică a lui Platon, unde Ideea de bine înlocuieşte Ideea de frumos. Mitul peşterii, aşa cum e povestit în *Republica*, formează chiar miezul filosofiei politice a lui Platon, iar doctrina Ideilor prezentata acolo trebuie înțeleasă ca aplicându-se la politică; ea nu reprezintă elaborarea

originară, pur filosofică, pe care nu o putem lua aici în discuție. Atunci când definește „cunoașterea valorilor de către filosof" drept *phronêsis,* Jaeger semnalează de fapt natura politică și nefilosofică a acestei cunoașteri; căci tocmai cuvântul *phronêsis* definește la Platon și la Aristotel mai curând clarviziunea omului politic decât viziunea filosofului.

{309} În *Omul politic,* unde urmărește îndeosebi acest raționament, Platon conchide ironic: căutând pe cineva care să fie tot atât de pregătit să conducă oamenii, pe cât este de pregătit păstorul să conducă turma, am găsit „un zeu în locul unui muritor" (275).

{310} *Republica,* 420.

{311} Ar putea fi interesant de observat următoarea evoluție în teoria politică a lui Platon: în *Republica,* împărțirea între conducători și conduși se inspiră din relația dintre expert și nespecialist; în *Omul politic,* Platon se orientează după relația dintre a cunoaște și a face; iar în *Legile,* tot ce îi mai rămâne omului politic de făcut sau tot ce e necesar pentru funcționarea domeniului public este executarea unor legi neschimbătoare. În această evoluție, cel mai mult ne frapează restrângerea progresivă a facultăților cerute pentru deprinderea politicii.

{312} Citatul este din *Capital* (ed. Modern Library), p. 824. Alte pasaje din Marx arată că remarca lui nu se restrânge la manifestarea forțelor sociale sau economice. De exemplu: „Este binecunoscut faptul că, în istoria reală, cuceririle, aservirea, jaful, crima, pe scurt violența joacă rolul cel mai important" *(ibid.,* 785).

{313} A se compara afirmația lui Platon, după care dorința filosofului de a deveni conducătorul oamenilor nu poate izvorî decât din teama de a fi condus de cei răi *(Republica,* 347), cu afirmația lui Augustin, după care rolul guvernării este acela de a le permite „celor buni" să trăiască mai liniștit printre „cei răi" *(Epistole,* 153, 6).

{314} Citat dintr-un interviu cu Werner von Braun, publicat în *New York Times,* 16 decembrie 1957.

{315} „Man weiss die Herkunft nicht, man weiss die Folgen nicht... (der Wert der Handlung ist) umbekannt" [Nu știm originea, nu știm urmările... (valoarea acțiunii este) necunoscută], după cum s-a exprimat odată Nietzsche *(Wille zur Macht,* nr. 291), fără să își dea seama că nu făcea altceva decât să repete străvechea suspiciune a filosofului față de acțiune.

{316} Nume ce vine de la Phalaris, tiranul Agrigentului între 565—549 î.e.n., care își ardea victimele într-un taur de cupru. *(N. tr.).*

{317} Această concluzie „existențialistă" se datorează mult mai puțin decât s-ar părea unei autentice reconsiderări a conceptelor și a criteriilor tradiționale. În

realitate, ea continuă să opereze în cadrul tradiției şi cu conceptele tradiționale, chiar dacă cu un anumit spirit de revoltă. Rezultatul cel mai logic al unei asemenea revolte îl reprezintă, aşadar, o revenire la „valorile religioase", care totuşi nu se mai înrădăcinează defel în experiențe religioase autentice sau în credință, ci sunt, ca toate „valorile" spirituale moderne, valori de schimb, obținute în acest caz contra „valorilor" repudiate ale deznădejdii.

{318} Acolo unde mândria umană este încă intactă, tragedia mai curând decât absurditatea este socotită marca existentei umane. Cel mai mare reprezentant al acestui tip de gândire este Kant, pentru care spontaneitatea acțiunii şi facultățile conexe ale rațiunii practice, inclusiv puterea de judecată, rămân calitățile de seamă ale omului, chiar dacă acțiunea lui cade sub determinismul legilor naturale, iar judecata sa nu poate pătrunde secretul realității absolute (acel *Ding an sich* (lucru în sine]). Kant a avut îndrăzneala de a-l achita pe om de consecințele faptelor sale, insistând numai asupra purității motivelor lui – iar asta l-a salvat de pierderea credinței în om şi în măreția sa potențială.

{319} După cum se afirmă categoric în *Luca,* 5, 21—24 (cf. *Matei,* 9, 4—6 sau *Marcu,* 12, 7—10), unde (sus face o minune pentru a dovedi că „Fiul Omului are putere pe pământ să ierte păcatele", iar accentul cade pe expresia „pe pământ". Stăruința lui asupra „puterii de a ierta", chiar mai mult decât săvârşirea minunilor e cea care îi uimeşte pe oameni, astfel încât „cei ce şedeau cu el la masă au început să zică în sinea lor: Cine este acesta de iartă chiar şi păcatele?" *(Luca,* 7, 49).

{320} *Matei,* 18, 35; cf. *Marcu,* 11, 25: „şi, când staţi în picioare de vă rugaţi, să iertaţi… ca şi Tată] vostru care este în ceruri să ierte greşelile voastre". Sau: „Dacă iertaţi oamenilor greşelile lor, şi Tatăl vostru cel ceresc vă va ierta. Dar, dacă nu iertaţi oamenilor greşelile lor, nici Tatăl vostru nu va ierta greşelile voastre" *(Matei,* 6,14-15). În toate aceste cazuri, puterea de a ierta este în primul rând o putere omenească: Dumnezeu iartă „greşelile noastre precum şi noi iertăm greşiţilor noştri".

{321} *Luca,* 17, 3—4. Este important să nu uităm că cele trei cuvinte-cheie ale textului – *aphienai, metanoein* şi *hamartanein* – au, chiar şi în greaca Noului Testament, anumite sensuri pe care traducerile nu reuşesc să le redea pe deplin. Primul înţeles al lui *aphienai* este cel de „a lăsa să plece", „a da drumul" mai curând decât cel de „a ierta"; *metanoein* înseamnă „a se răzgândi" şi – întrucât serveşte de asemenea la redarea cuvântului ebraic *shuv* – „a se întoarce", „a merge pe urmele paşilor cuiva" mai curând decât „a se pocăi", cu nuanţele psihologice şi emoţionale ale acestui verb; ceea ce se cere este: răzgândeşte-te şi „nu mai păcătui", adică aproape contrariul penitenţei. În fine, *hamartanein* e într-adevăr foarte bine redat [în traducerea engleză] prin „a greşi" *[trespassing]* în măsura în care înseamnă mai curând „a rata", „a nu izbuti şi a o apuca pe un drum greşit" decât „a păcătui" (vezi Heinrich Ebeling, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testamente* (1923)). Versetul pe care eu îl citez în traducerea standard ar putea fi redat şi astfel: „Dacă greşeşte împotriva ta… şi… se întoarce la tine zicând: *m-am răzgândit* – să îi *dai drumul*".

{322} *Matei,* 16, 27.

{323} O asemenea interpretare pare îndreptăţită de context *(Luca,* 17,1—5): Iisus începe să vorbească subliniind caracterul inevitabil al „prilejurilor de poticnire" *(skandala),* care sunt de neiertat, cel puţin pe pământ; căci „vai de acela prin care vin! Ar fi mai de folos pentru el să i se lege o piatră de moară de gât şi să fie aruncat în mare"; şi continuă apoi învăţând iertarea „greşelii" *(hamarianein).*

{324} Prejudecata obişnuită după care iubirea este tot atât de răspândită ca „idila" vine poate din faptul că noi toţi am auzit de iubire mai întâi prin intermediul poeziei. Dar poeţii ne amăgesc; ei sunt singurii pentru care iubirea nu este numai o experienţă crucială, ci şi una indispensabilă, ceea ce îi îndreptăţeşte să o ia drept universală.

{325} Această facultate creatoare-de-lume a iubirii nu se confundă cu fertilitatea, pe care se întemeiază cele mai multe mituri ale creaţiei. Următoarea poveste mitologică, dimpotrivă, îşi extrage în mod clar imaginile din experienţa iubirii:

cerul este văzut ca o gigantică zeiță care încă se apleacă în jos către zeul pământ, de care este separată de zeul aer, care s-a născut între ei şi care acum o ridică în sus. Astfel, un spațiu al lumii alcătuit din aer ia ființă şi se strecoară între pământ şi cer. Vezi H. A. Frankfort, *The Intelledual Adventure of Ancient Man* (Chicago, 1946), p 18, şi Mircea Eliade, *Traitéd Histoire des Religions* (Paris, 1953), p. 212.

{326} Nietzsche a văzut cu o neegalată limpezime legătura dintre suveranitatea umană şi facultatea de a face promisiuni, ceea ce l-a condus la o remarcabilă înțelegere a înrudirii dintre mândria umană şi conştiința umană. Din nefericire, ambele intuiții au rămas fără legătură cu – şi fără efect pentru – conceptul său central, „voința de putere", fiind de aceea adesea trecute cu vederea chiar şi de exegeții lui Nietzsche. Se apar în primele două aforisme ale celui de-al doilea tratat din *Zur Genealogie der Moral.*

{327} Cf. citatele de la n. 79. Iisus însuşi a văzut rădăcina umană a acestei puteri de a înfăptui minuni în credință – care rămâne în afara considerațiilor noastre. În contextul de față, singurul lucru care contează este că puterea de a face minuni nu este socotită de sorginte divină – credința va muta munții şi credința va ierta; a doua acțiune nu e cu nimic mai puțin miraculoasă decât prima, iar răspunsul apostolilor, când Iisus le cere să ierte de şapte ori într-o zi, a fost: „Doamne, măreşte-ne credința".

{328} Expresia *scienza nouva* pare să se întâlnească pentru prima oară în opera matematicianului italian din secolul al XVI-lea Niccolo Tartaglia, creatorul noii ştiințe a balisticii, pe care, susținea el, a descoperit-o pentru că a fost cel dintâi care a aplicat raționamentul geometric la mişcarea proiectilelor. (Datorez această informație profesorului Alexandre Koyré.) Mai semnificativ în contextul nostru este că Galilei, în *Sidereus Nuncius* (1610), insistă asupra „noutății absolute" a descoperirilor sale, găsindu-se totuşi, fără îndoială, la o depărtare încă mare de pretenția lui Hobbes, după care filosofia politică „este tot atât de veche precum cartea mea *De Cive" (English Works,* ed. Molesworth (1839), I, IX) sau de convingerea lui Descartes că niciun filosof de dinaintea lui nu reuşise în filosofie („Scrisoare traducătorului ce poate servi drept prefață" la *Principiile filosofiei).* Începând cu secolul ai XVII-lea, pretenția noutății absolute şi respingerea întregii tradiții au devenit locuri comune. Karl jaspers (*Descartes und die Philosophie* (ed. a 2-a; 1948), pp. 61 şi *urm.)* stăruie asupra diferenței dintre filosofia Renaşterii, în care „Drang nach Geltung der originalen Persönlichkeit... das Neusein als Auszeichnung verlangte" [imboldul prețuirii personalității originale... revendică noui ca distincție] şi ştiința modernă, în care „sich das Wort «neu» als sachliches

Wertpraedikat verbreitet" [cuvântul „nou" se răspândeşte ca un atribut obiectiv ai valorii]. El arată în acelaşi context cât este de diferită ca semnificaţie pretenţia noutăţii în ştiinţă de cea a noutăţii în filosofie. Neîndoielnic, Descartes şi-a prezentat filosofia aşa cum un om de ştiinţă ar prezenta o nouă descoperire ştiinţifică. Astfel, el scrie următoarele cu privire la propriile sale „considérations": „Je ne mérite point plus de gloire de les avoir trouvées, que ferait un passant d'avoir rencontré par bonheur àses pieds quelque riche trésor, que la diligence de plusieurs aurait inutilement cherché longtemps auparavant" [Nu merit defel mai multă glorie pentru a le fi găsit decât i s-ar cuveni unui trecător fiindcă a avut norocul de a descoperi la picioarele sale o comoară de preţ, pe care până atunci sârguinţa celor mulţi a căutat-o zadarnic vreme îndelungată] *[La recherche de la vérité* (ed. Pléiade), p. 669).

{329} Ceea ce nu înseamnă negarea importantei descoperirii făcute de Max Weber despre puterea uriaşă care decurge din dirijarea către lume a preocupării pentru lumea de dincolo (vezi „Etica protestantă şi spiritul capitalismului", în *Religionssoziologe* (1920), vol. I). Weber observă că etosul protestant al muncii a fost precedat de anumite trăsături ale eticii monastice şi, într-adevăr, se poate observa un prim germene al acestor atitudini în faimoasa distincţie făcută de Augustin între *uti* şi *frui,* între lucrurile lumii acesteia pe care omul le poate folosi, însă fără ase bucura de ele, şi lucrurile lumii viitoare, în care omul poate găsi plăcere pentru ele însele. Creşterea puterii omului asupra lucrurilor lumii acesteia vine în ambele cazuri din distanţa pe care omul o pune între el şi lume, adică din înstrăinarea de lume.

{330} Raţiunea invocată cel mai adesea pentru a explica redresarea surprinzătoare a Germaniei – aceea că nu a trebuit să suporte povara unui buget militar – este ne convingătoare din două motive: în primul rând, timp de câţiva ani, Germania a trebuit să plătească costurile ocupaţiei, care s-au ridicat la o sumă aproape egală cu un buget militar în toată regula, şi, în al doilea rând, producţia de război este considerată în alte economii drept factorul cel mai important al prosperităţii postbelice. În plus, ideea pe care doresc să o susţin ar putea fi ilustrată la fel de bine de următorul fenomen, banal şi totuşi cu totul nefiresc: prosperitatea este strâns legată de producţia „inutilă" de mijloace de distrugere, de bunuri produse spre a fi irosite fie prin întrebuinţarea lor în distrugere, fie – şi acesta este cazul cel mai comun – prin distrugerea lor, deoarece cad aproape imediat în desuetudine.

{331} Există în scrierile tânărului Marx mai multe indicii care atestă faptul că nu ignora cu desăvârşire implicaţiile pe care înstrăinarea de lume le are în economia

capitalistă. Astfel, într-un articol timpuriu din 1842, intitulat „Debatten über das Holzdiebstahisgesetz" (vezi *Marx-Engels Gesamtausgabe* (Berlin, 1932), partea I, vol, I, pp, 266 şi urm.), el critică o lege împotriva furtului nu doar pentru că opoziția formală dintre proprietar şi hoț nu ia în considerare „nevoile omeneşti" – faptul că hoțul care se serveşte de lemn are nevoie de el într-un chip mai urgent decât proprietarul care îl vinde – şi, prin urmare, îi dezumanizează pe oameni, punându-i pe picior de egalitate ca proprietari-de-lemn pe cel-ce-se-foloseşte-de-lemn şi pe cel-ce-vinde lemnul, ci şi pentru că lemnul însuşi este deposedat de natura sa. O lege care îi priveşte pe oameni doar ca proprietari consideră lucrurile doar ca proprietăți, iar proprietățile doar ca obiecte de schimb, nu ca obiecte de întrebuințare. Că; lucrurile se denaturează atunci când sunt folosite în vederea schimbului – această idee i-a fost probabil sugerată lui Marx de Aristotel, care arăta că, deşi pantoful poate fi dorit sau pentru întrebuințare, sau în vederea schimbului, este împotriva naturii acestuia să fie oferit la schimb, „căci pantoful nu e confecționat pentru a fi obiect de troc" (*Politica,* 1257 a 8). (În treacăt fie spus, influența lui Aristotel asupra stilului gândirii lui Marx mi se pare aproape tot atât de prezentă la el şi de hotărâtoare ca şi influența filosofiei lui Hegel.) Considerații ocazionale ca acestea joacă totuşi un rol minor în opera sa, care a rămas ferm înrădăcinată în subiectivismul extrem al epocii moderne. În societatea sa ideală, unde oamenii vor produce în calitate de ființe umane, înstrăinarea de lume este chiar mai prezentă decât înainte; căci atunci ei vor fi în stare săâşi obiectiveze *(vergegenständlichen)* individualitatea şi particularitatea, pentru a-şi confirma şi actualiza adevărata ființă: „Unsere Produktionen wären ebensoviele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegen leuchtete*' [Producțiile noastre ar fi tot atâtea oglinzi, din care ființa noastră şi-ar străluci în față], („Aus den Exzerptheften" (1844—1845), în *Gesamtausgabe*, partea I, vol. III, pp. 546—547).

{332} Ceea ce bineînțeles se deosebeşte considerabil de condițiile actuale în care zilierul a devenit deja un angajat plătit cu un salariu săptămânal; într-un viitor probabil nu foarte îndepărtat salariul anual garantat va elimina cu totul aceste condiții de început.

{333} A. N. Whitehead, *Science and the Modern World* (ed. Pelican, 1926), p. 12.

{334} Urmez excelenta prezentare făcută recent de Alexandre Koyré asupra înrudirii istorice dintre filosofie şi gîndirea ştiințifică în „revoluția din secolul al XVII-lea" *(From the Closed World to the Infinite Universe* (1957), pp. 43 şi urm.).

{335} Vezi P.-M. Schuhl, *Machinisme et philosophie* (1947), pp. 28—29.

{336} E A. Burtt, *Metaphysical Foundations of Modern Science* (ed. Anchor), p. 38 (cf. Koyré, *op. cit.,* p. 55, care declară, că influența lui Bruno s-a făcut simțită „abia după marile descoperiri legate de telescop ale lui Galilei").

{337} Primul „care a salvat fenomenele pornind de la presupoziția că cerul este în repaus, pe când Pământul se mişcă pe o orbită oblică, rotindu-se în acelaşi timp în jurul propriei axe" a fost Aristarh din Samos, în secolul al III-lea î.e.n., iar primul care a conceput o structura atomică a materiei a fost Democrit din Abdera în secolul al V-lea î.e.n. O prezentare foarte instructivă a lumii fizice greceşti privite din punctul de vedere al ştiinței moderne ne este oferită de S. Sambursky în *The Physical World of the Greeks* (1956).

{338} Galilei *(op. cit.)* a subliniat el însuşi acest lucru: „Oricine poate şti cu certitudinea percepției sensibile că Luna nu are cîtuşi de puțin parte de o suprafață netedă şi şlefuită etc." (citat din Koyré, *op. cit.,* p. 89).

{339} O poziție asemănătoare întâlnim la teologul luteran Osiander din Nürenberg, care, în introducerea lucrării postume a lui Copernic, *Despre revoluțiile corpurilor cereşti* (1546), scria: „Ipotezele acestei cărți nu sunt în chip necesar adevărate, ba nici chiar probabile. Un singur lucru contează. Ele trebuie să ducă prin calcul la rezultate ce sunt în concordanță cu fenomenele observate". Ambele referințe sunt preluate din Philipp Frank, „Philosophical Uses of Science", *Bulletin of Atomic Scientists,* vol. XIII, nr. 4 (aprilie, 1957).

{340} Burtt, *op. cit.,* p. 58.

{341} Bertrand Russell, „A Free Man's Worship", în *Mysticismand Logic* (1918), p. 46.

{342} Citat de J. W. N. Sullivan, *Limitations of Science* (ed. Mentor), p. 141.

{343} Fizicianul german Werner Heisenberg a formulat această idee în mai multe publicații recente. De exemplu: „Wenn man versucht, von derSituation în der modernen Naturwissenschaft ausgehend, sich zu den în Bewegung geratenen Fundamenten vorzutasten, so hat man den Eindruck... dass zum erstenmal im Laufe der Geschichte der Mensch auf dieser Erde nur noch sich selbst gegenübersteht... dass wir gewissermassen immer nur uns selbst begegnen" [Dacă încercăm, pornind de la situația din ştiința modernă a naturii, să pătrundem bâjbâind până la fundamentele care au ajuns să se clatine, atunci avem impresia că, pentru prima dată în decursul istoriei, pe întreg pământul omul nu-şi mai stă în față decât sieşi... că, într-o anumită măsură, nu ne mai întâlnim decât cu noi înşine], (*Das Naturbild der heutigen Physik* (1955), pp. 17—18). Punctul de vedere pe care îl apără Heisenberg este că obiectul observat nu are existență independent

de subiectul care observă: „Durch die Art der Beobachtung wird entschieden, welche Züge der Natur bestimmt werden und welche wir durch unsere Beobachtungen verwischen" [Prin felul observației, se decide care trăsături ale naturii ajung determinate şi care sunt şterse prin observațiile noastre] (*Wandlungen in den Grundiagen der Naturwissenschaft* (1949), p. 67).

{344} Whitehead, *op. cit,* p. 120.

{345} Eseul de tinerețe al lui Ernst Cassirer, *Einstein's Theory of Relativity* (Dover Publications, 1953), se opreşte în chip elocvent asupra continuității dintre ştiința secolului al XX-lea şi ştiința secolului al XVII-lea.

{346} J. Bronowski, într-un articol intitulat „Science and Human Values", atrage atenția asupra rolului important pe care metafora l-a jucat în gîndirea marilor oameni de ştiință (vezi *Nation*, 29 decembrie 1956).

{347} Burtt, *op. cit.,* p. 44.

{348} *Ibid.,* p, 106.

{349} Bertrand Russel, citat de J.W.N. Sullivan, *op. cit.*, p. 144. Vezi şi distincția pe care o face Whitehead între metoda ştiințifică tradițională de clasificare şi maniera modernă de măsurare: prima urmăreşte realități obiective, al căror principiu se găseşte în natura înțeleasă ca ceva diferit; a doua este în întregime subiectivă, nu depinde de calități şi nu cere altceva decât să fie dată o mulțime de obiecte.

{350} Leibniz, *Discours de métaphysique,* nr. 6.

{351} Urmez prezentarea lui Werner Heisenberg, „Elementarteile der Materie", în *Vom Atom zum Weltsystem* (1954).

{352} Bronowski, *op. cit.*

{353} Întemeierea şi începuturile Societății Regale sunt cât se poate de semnificative. La înființare, membrii au trebuit să accepte să nu se angajeze sub nicio formă în chestiuni care se situau în afara statutului fixat de rege, mai cu seamă să nu ia parte la dispute politice sau religioase. Suntem ispitiți să tragem concluzia că idealul ştiințific modern al „obiectivității" s-a născut aici, ceea ce ar sugera că originea sa este politică, şi nu ştiințifică. Mai mult decât atât, pare demn de atenție că, încă de la început, oamenii de ştiință au socotit necesar să se organizeze într-o societate, iar faptul ca lucrul întreprins înăuntrul Societății Regale s-a dovedit cu mult mai important decât lucrul făcut în afara ei a demonstrat câtă dreptate au avut să se organizeze astfel. O organizație, indiferent dacă e a oamenilor de ştiință care au abjurat politica sau a politicienilor, este întotdeauna o instituție politică; acolo unde se organizează, oamenii urmăresc să acționeze şi să câştige putere. Nicio colaborare ştiințifică nu înseamnă ştiință pură,

fie că scopul ei este sa acționeze asupra societății şi să asigure membrilor ei o anumită poziție în interiorul acesteia, fie că – aşa cum a fost şi cum este încă într-o mare măsură cazul cercetării organizate din ştiințele naturii – acționează în comun casă pună stăpânire pe natură. Într-adevăr, cum observa odată Whitehead, „nu e o întâmplare că epoca ştiinței s-a transformat în epoca organizării. Gândirea organizată este baza acțiunii organizate" nu pentru că, suntem tentați să adăugăm, gândirea ar fi baza acțiunii, ci mai degrabă pentru că ştiința modernă ca „organizare a gândirii" a introdus în gândire un element de acțiune (vezi *The Aims of Education* (ed. Mentor), pp. 106—107).

{354} În excepționala sa interpretare a filosofiei carteziene, Karl Jaspers insistă asupra curioasei inepții a ideilor „ştiințifice" ale lui Descartes, asupra lipsei lui de înțelegere pentru spiritul ştiinței moderne şi asupra înclinației lui de a accepta teoriile fără examen critic şi fără dovezi concrete, ceea ce stârnise deja uimirea lui Spinoza *(op. cit.,* în special pp. 50 şi urm., şi 93 şi urm.).

{355} Vezi Newton, *Matbematical Principles of Natural Philosophy*, trad. Motte (1803), II, 314.

{356} Una dintre primele publicații ale lui Kant se intitulează *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels [Istoria generală a naturii şi teoria ceruluij.*

{357} Vezi scrisoarea lui Descartes către Mersenne, din noiembrie 1633.

{358} Prin aceste cuvinte, Galilei îşi exprimă admirația pentru Copernic şi Aristarh, a căror rațiune „a fost în stare... să siluiască simțurile, astfel încât, în ciuda acestui fapt, să se facă stăpâna credinței lor" *(Dialogues concerning the Two Great Systems of the World,* trad. Salusbury (1661), p. 301).

{359} Democrit, după ce a afirmat că „la drept vorbind nu există nici alb, nici negru, nici amar, nici dulce", a adăugat: „Biată minte, de la simțuri îți iei tu argumentele şi cauți apoi să le învingi? Propria-ți izbândă ți-e înfrângerea" (Diels, *Fragventeder Vorsokratiker* (ed. a 4-a, 1922), frag. B 125).

{360} Vezi *Johannes Climacus oder De omnibus dubit and um est,* unul dintre primele manuscrise ale lui Kierkegaard şi pesemne cea mai profundă interpretare a îndoielii carteziene de până acum. Kierkegaard povesteşte sub forma unei autobiografii spirituale cum a ajuns să îl cunoască pe Descartes studiindu-l pe Hegel şi cum a regretat apoi că nu şi-a început studiile filosofice cu operele lui. Acest mic tratat din volumul IV al ediției daneze a *Operelor complete* (Copenhaga, 1909) se găseşte în traducere germană (Darmstade, 1948).

{361} Legătura strânsă dintre încrederea în simțuri şi încrederea în rațiune, proprie conceptului tradițional de adevăr, a fost clar recunoscută de Pascal. După el: „Ces deux principes de vérité, la raison et les sens, outre qu'ils manquent chacun de sincérité, s'abusent réciproquement l'un et l'autre. Les sens abusent la raison par de fausses apparences; et cette même piperie qu'ils apportent à la raison, ils la reçoivent d'elle à leur tour: elle s'en revanche. Les passions de l'âme troublent les sens, et leur font des impressions fausses. Ils mentent etse trompent à l'envi" [Cele două principii ale adevărului, rațiunea şi simțurile, nu numai sunt lipsite şi unul, şi celălalt de sinceritate, ci se şi înşală reciproc. Simțurile înşală rațiunea prin apariții amăgitoare; şi aceeaşi păcăleală pe care i-o pricinuiesc rațiunii, o primesc la rândul lor din partea ei: rațiunea îşi ia revanşa. Pasiunile sufletului tulbură simțurile şi le stârnesc impresii false. Ele se întrec în minciună şi în înşelătorie] *(Pensées* (ed. Pléiade, 1950), nr. 92, p. 849). Faimosul pariu al lui Pascal potrivit căruia, dacă dăm crezare învățăturilor creştine despre viața de apoi riscăm fără îndoială mai puțin decât dacă refuzăm să le credem, demonstrează îndeajuns legătura dintre adevărul rațional şi sensibil şi adevărul revelației divine. Pentru Pascal, ca şi pentru Descartes, Dumnezeu este *un Dieu caché* [un Dumnezeu ascuns] *(ibid.,* nr. 366, p. 923) care nu se dezvăluie, însă a cărui existență şi chiar bunătate este unica garanție ipotetică că viața omenească nu este un vis (coşmarul cartezian se repetă la Pascal, *ibid.* nr. 380, p. 928), iar cunoaşterea omenească o înşelăciune divină.

{362} Max Weber, care, în ciuda câtorva erori de detaliu corectate între timp, rămâne singurul istoric care a pus problema epocii moderne cu profunzimea pe care o merită, a înțeles, de asemenea, că ceea ce a dus la răsturnarea aprecierii acordate lucrului şi muncii nu a fost o simplă pierdere a credinței, ci pierderea acelei *certitudo salutis,* a siguranței mântuirii. În contextul nostru, s-ar părea că această certitudine nu a fost decât una dintre numeroasele certitudini pierdute odată cu apariția epocii moderne.

{363} E fără îndoială cât se poate de surprinzător că niciuna dintre religiile mari, cu excepția zoroastrismului, nu a inclus vreodată minciuna ca atare în rândul păcatelor de moarte. Nu numai că nu există o poruncă precum: *Să nu minți* (căci porunca: *Să nu mărturiseşti strâmb împotriva aproapelui tău,* este bineînțeles de natură diferită), ci s-ar zice că, înainte de morala puritană, nimeni nu a socotit vreodată minciunile drept greşeli grave.

{364} Aceasta e ideea principală a articolului lui Bronowski citat mai sus.

{365} Dintr-o scrisoare a lui Descartes către Henry More, citat după Koyré, *op. cit.,* p. 117.

{366} În dialogul *La recherche de la vérité par la lumière naturelle,* unde Descartes îşi expune intuiţiile fundamentale fără pedanterie tehnică, locul central al îndoielii iese şi mai mult în evidenţă decât în celelalte lucrări ale safe. Astfel, Eudox, care îi ţine focul lui Descartes, explică: „Vous pouvez douter avec raison de toutes les choses dont la connaissance ne vous vient que par l'office des sens; mais pouvez-vous douter de votre doute et rester incertain şi vous doutez ou non?... vous qui doutez vous êtes, et cela est şi vrai que vous n'en pouvez douter davantage" [Vă puteţi îndoi pe bună dreptate de toate lucrurile a căror cunoaştere nu vă vine decât prin mijlocirea simţurilor; puteţi însă să vă îndoiţi de îndoiala voastră şi să nu ştiţi dacă vă îndoiţi sau nu?... dumneavoastră, care vă îndoiţi, existaţi, iar făptui acesta e atât de adevărat, încât nu vă mai puteţi îndoi de el] (ed. Pleiade, p. 680).

{367} „Je doute, donc je suis, ou bien ce qui est la meme chose: je pense, donc je suis" [Mă îndoiesc, deci exist, sau ceea ce este acelaşi lucru: gîndesc, deci exist] *(ibid.,* p. 687). Pentru Descartes, gândirea are într-adevăr un caracter pur derivat: „Car s'il est vrai que je doute, comme je n'en puis douter, il est egalement vrai que je pense; en effet douterest-il autre chose que penser d'une certaine maniere?" [Căci, dacă e adevărat că mă îndoiesc aşa cum aş putea să nu mă îndoiesc, e tot atât de adevărat că gândesc; într-adevăr, oare a te îndoi înseamnă altceva decât a gândi într-un fel oarecare?] *(ibid.,* p, 686). Ideea directoare a acestei filosofii nu este nicidecum aceea că eu nu aş putea să gândesc fără să exist, ci că „nous ne saurions douter sans être, et que cela est la premiere connaissance certaine qu'on peut acquerir [nu am putea să ne îndoim fără să existăm, iar asta e cea dintâi cunoştinţă sigură pe care o putem dobîndi]" (Principes (ed. Pleiade), partea I, secţiunea 7). Argumentul în sine nu e desigur nou. Îl găsim bunăoară, aproape cuvânt cu cuvânt, în *De libero arbitro,* a lui Augustin (cap. 3), lipsit însă de aluzia implicită că este vorba de singura certitudine în faţa posibilităţii unui *Dieu trompeur* şi, în general, fără să alcătuiască fundamentul însuşi al vreunui sistem filosofic.

{368} Faptul că enunţul *cogito ergo sum* conţine o eroare logică, că, după cum a arătat Nietzsche, ar trebui să sune astfel: *cogito, ergo cogitationes sunt,* şi că, prin urmare, conştiinţa intelectuală exprimată prin *cogito* nu dovedeşte existenţa mea, ci doar a conştiinţei – toate acestea reprezintă o altă chestiune şi nu ne interesează aici (vezi Nietzsche, *Wille zur Macht,* nr. 484).

{369} Calitatea de *deus ex machina* a lui Dumnezeu, ca singură soluție posibilă la îndoiala universală, este vizibila mai cu seamă în *Méditations.* Astfel, în cea de-a treia, Descartes afirmă: ca să îndepărtez cauza îndoielii, „je dois examiner s'il y a un Dieu...; et şi je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut être trompeur: car sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose" [trebuie să examinez dacă există un Dumnezeu...; şi dacă descopăr că există unul, trebuie de asemenea să examinez dacă poate fi el înşelător: căci, fără a cunoaşte aceste două adevăruri, nu văd cum aş putea avea vreodată certitudinea vreunui lucru]. Şi conchide la sfârşitul meditației a cincea: „Ainsi je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu: en sorte qu'avant que je le connusse, je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose" [Recunosc astfel deschis că certitudinea şi adevărul întregii ştiințe depind doar de cunoaşterea Dumnezeului adevărat: încât, înainte să îl cunosc, nu puteam cunoaşte în chip desăvârşit niciun alt lucru] (ed. Pléiade, pp. 177, 208).

{370} A. N. Whitehead, *The Concept of Nature* (ed. Ann Arbor), p. 32.

{371} *Ibid.,* p. 43. Primul care a discutat şi a criticat absența simțului comun la Descartes a fost Vico (vezi *De noştri temporis studiorum ratione*, cap. 3).

{372} Transformarea simțului comun într-un simț intern este caracteristică întregii epoci moderne; în limba germană, ea se vede în deosebirea dintre mai vechiul cuvânt german *Gemeinsinn* şi expresia mai recentă *gesunder Menschenverstand,* care l-a înlocuit.

{373} Deplasarea punctului arhimedic în om a fost pentru Descartes o operație făcută cu bună ştiință: „Car à partir de ce doute universel, comme à partir d'un point fixe et immobile, je me suis proposé de faire dériver la connaissance de Dieu, de vous-mêmes et de toutes les choses qui existent dans le monde" [Căci, pornind de la această îndoială universală, ca dintr-un punct fix şi imobil, mi-am propus să deduc cunoaşterea lui Dumnezeu, a voastră înşivă şi a tuturor lucrurilor care există în lume] *(Recherche de la vérité,* p. 680).

{374} Frank, *op. cit.,* defineşte ştiința prin „sarcina de a produce fenomenele observabile dorite".

{375} Speranța lui Ernst Cassirer că „îndoiala se învinge prin depăşire" şi că teoria relativității va elibera mintea omenească de ultima sa „rămăşiță terestră", şi anume de antropomorfismul inerent „manierei în care facem măsurătorile empirice ale spațiului şi ale timpului" *(op. cit.,* pp. 382,389), nu s-a împlinit; dimpotrivă,

îndoiala, nu cu privire la validitatea afirmațiilor ştiințifice, ci cu privire la inteligibilitatea datelor ştiințifice, a sporit în cursul ultimelor decenii.

{376} *Ibid.,* p. 443.

{377} Hermann Minkowski, „Raum und Zeit", în Lorentz, Einstein şi Minkowski, *Das Relativitätsprinzip* (1913); citat după Cassirer, *op. cit.,* p, 419.

{378} Iar îndoiala aceasta nu este atenuată dacă se adaugă o altă coincidență, cea dintre logică şi realitate. Din punct de vedere logic, pare într-adevăr evident că „electronii, dacă ar fi să explice calitățile sensibile ale materiei, nu ar putea avea ei înşişi aceste calități sensibile, dat fiind că, într-un asemenea caz, problema cauzei lor ar fi doar deplasată cu un pas mai departe, însă nu rezolvată" (Heisenberg, Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft, p. 66). Dacă devenim bănuitori e pentru că, abia când, „odată cu trecerea timpului", şi-au dat seama de această necesitate logică, oamenii de ştiință au descoperit că „materia" nu avea nicio calitate şi deci nu mai putea fi numită materie.

{379} Cu cuvintele lui Erwin Schrödinger; „Pe măsură ce ochii mințit noastre străbat distanțe din ce în ce mai mici şi durate din ce în ce mai scurte, descoperim că natura se comportă atât de radical diferit de ceea ce observăm la corpurile vizibile şi palpabile din jurul nostru, încât *nicio* imagine construită la scară mare după experiențele noastre nu poate fi «adevărată»" *(Science and Humanism* (1952), p. 25).

{380} Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen*, p. 64.

{381} Această idee este cel mai bine redată de o afirmație a lui Planck citată într-un articol extrem de edificator al lui Simone Weil (publicat sub pseudonimul „Emil Novis" şi intitulat „Réflexions à propos de la théorie des quanta", în *Cahiers du Sud* (decembrie, 1942)), care, în traducere franceză, sună astfel: „Le créateur d'une hypothèse dispose de possibilités pratiquement illimitées, il est aussi peu lié par le fonctionnement des organes de ses sens qu'il ne l'est par celui des instruments dont il se sert... On peut même dire qu'il se crée une géométrie à sa fantaisie... C'est pourquoi aussi jamais des mesures ne pourront confirmer ni infirmer directement une hypothèse; elles pourront seulement en faire ressortir la convenance plus ou moins grande" [Autorul unei ipoteze dispune de posibilități practic nelimitate; funcționarea organelor sale de simț îl constrânge tot atât de puțin, pe cât îl constrânge funcționarea instrumentelor de care se slujeşte... Am putea chiar spune că el îşi creează o geometrie după bunul său plac... lată de ce măsurătorile nu vor putea niciodată nici să confirme, nici să infirme direct o ipoteză; ele vor putea doar să scoată la iveală o concordanță mai mare sau mai

mică]. Simone Weil atrage insistent atenția că în această criză este compromis ceva „infiniment plus précieux" [infinit mai prețios] decât știința, şi anume noțiunea de adevăr; ea nu observă totuşi că dilema cea mai mare în această situație vine din faptul incontestabil că aceste ipoteze „funcționează". (Trimiterea la acest articol puțin cunoscut o datorez unuia dintre foştii mei studenți, domnişoara Beverly Woodward.).

{382} Schrödinger, *op. cit.,* p. 26.

{383} *Science and the Modern World,* p. 116.

{384} În *Scrisoarea a şaptea,* 341 c: *rhêton gar oudamôs estin hôs alla mathêmata* („căci nu se poate exprima deloc prin cuvinte cum se întâmplă cu alte lucruri pe care le învățăm").

{385} Vezi în special *Etica Nicomahică,* 1142 a 25 şi urm., şi 1143 a 36 şi urm. Traducerea engleză obişnuită denaturează sensul, traducând termenul *logos* cu „rațiune" sau „argument".

{386} Mai ales folosirea cuvintelor *eidôlon* şi *skia* în mitul peşterii face ca întreaga povestire să pară o răsturnare şi o replică adresată lui Homer; căci ele sunt cuvintele cheie ale descrierii homerice a Hadesului în *Odiseea.*

{387} Aparat de măsurare a lungimii de undă. *(N. tr.).*

{388} Whitehead, *Science and the Modern World,* pp. 116—117.

{389} „Gebet mir Materie, ich will cine Welt daraus bauen! das ist, gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie cine Weit daraus entstehen soll" (vezi prefața lui Kant la lucrarea sa *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels).*

{390} Că „natura este un proces", că, prin urmare, „pentru percepția senzorială, evenimentul este faptul suprem", că știința naturii nu se ocupă de lucruri, ci doar de fenomene, cazuri sau evenimente şi că „în afară de cazuri nu există nimic" (vezi Whitehead, *The Concept of Nature,* pp. 53, 15, 66) – toate acestea se numără printre axiomele care stau la baza ştiinței moderne a naturii în toate ramurile sale.

{391} Vico *(op. cit.,* cap. 4) arată explicit motivul pentru care a abandonat ştiințele naturii. Cunoaşterea adevărată a naturii nu este cu putință, pentru că Dumnezeu, iar nu omul a făcut natura; Dumnezeu poate cunoaşte natura cu aceeaşi certitudine cu care omul cunoaşte geometria: *Geometrica demonstramus quia facimus*; *şi physica demonstrare possemus, faceremus* („Putem demonstra geometria întrucât o facem noi; ca să demonstrăm lucrurile fizice ar trebui să le facem"). Acest opuscul, scris cu mai bine de cincisprezece ani înainte de prima ediție a lucrării *Scienza Nuova* (1725), este interesant din mai multe motive. Vico critică toate ştiințele existente, dar nu o face încă în favoarea noii sale ştiințe,

istoria; el recomandă studiul ştiinţelor morale şi politice pe care le consideră pe nedrept neglijate. Ideea că istoria e făcută de om aşa cum natura e făcută de Dumnezeu i-a venit, cu siguranţă, cu mult mai târziu. O atare evoluţie biografică, deşi cu totul neobişnuită la începutul secolului al XVIII-lea, a devenit regulă cu aproximativ o sută de ani mai târziu: de fiecare dată când epoca modernă a avut motive să aştepte o nouă filosofie politică, a primit în schimb o filosofie a istoriei.

{392} Introducerea lui Hobbes la *Leviatanul.*

{393} Vezi excelenta introducere a lui Michael Oakeshott la *Leviathan* (Blackwell's Political Texts), p. XIV.

{394} *Ibid.,* p. LXIV.

{395} *Metafizica,* 1025 b 25 şi urm., 1064 a 17 şi urm.

{396} Pentru Platon, vezi *Theaitetos,* 155; *Mala gar philosophou toutoto pathos, to thaumazein; ou gar allé archephilosophias ê hautê* („Căci mirarea e ceea ce filosoful resimte cel mai mult; căci nu este alt început al filosofiei"). Aristotel, care la începutul *Metafizicii* (982 b 12 şi urm.) pare să îl repete pe Platon aproape cuvânt cu cuvânt – „Căci datorită mirării lor oamenii încep şi acum şi au pornit dintru început să filosofeze" –, foloseşte de fapt această mirare într-un fel cu totul diferit; pentru el, impulsul propriu-zis de a filosofa vine din dorinţa „de a scăpa de ignoranţă".

{397} Henri Bergson, *Évolution créatrice* (1948), p. 157. O analiză a locului ocupat de Bergson în filosofia modernă ne-ar duce mult prea departe. Dar faptul că insistă asupra anteriorităţii lui *homo faber* faţă de *homo sapiens* şi asupra fabricării ca sursă a inteligenţei umane, ca şi maniera categorică în care opune viaţa Inteligenţei sunt cât se poate de semnificative. Filosofia lui Bergson poate fi lesne interpretată ca un studiu de cazai modului în care convingerea mai veche a epocii moderne despre superioritatea relativă a fabricării asupra gândirii a fost apoi înlocuită şi nimicită de convingerea mai recentă despre superioritatea absolută a vieţii asupra tuturor celorlalte lucruri. Tocmai pentru că a continuat să îmbine cele două elemente, Bergson a putut sa aibă o influenţă atât de hotărâtă asupra începuturilor teoriilor muncii din Franţa. Nu numai terminologia primelor scrieri ale lui Edouard Berth şi Georges Sorel, ci şi aceea din *Homo faber (*1929) a lui Adriano Tilgher i se datorează în primul rând lui Bergson; acelaşi lucru e valabil şi cu scrierea *L'Être et le travail* (1949) a lui Jules Vuillemin, chiar dacă Vuillemin, ca aproape toţi scriitori francezi contemporani, gândeşte mai ales în termeni hegelieni.

{398} Bergson, op. *cit.,* p. 140.

{399} Bronowski, *op. cit.*

{400} Este expresia lui Jeremy Bentham, întâlnită în *An Introduction to the Principles of Morals and Legslation* (1789), care i-a fost „sugerată de Joseph Priestley şi care este foarte apropiată de cea a lui Beccaria: *la massima felicità divisa nel maggior numéro"* (Introducere la ediția Hafher de Laurence J. Lafleur). După Élie Halévy *(The Growth of Philosophie Radicalism* (Beacon Press, 1955)), atât Beccaria, cât şi Bentham au fost îndatorați lucrării *De l'esprit* a lui Helvétius.

{401} Lafleur, *op. cit.,* p. XI. Bentham îşi arată el însuşi nemulțumirea față de o filosofie pur utilitaristă în nota adăugată la reeditarea operei sale (ed. Hafner, p. 1): „Cuvântul *utilitate* nu indică la fel de limpede ideile de *plăcere* şi de *suferință* pe cât o fac cuvintele *fericire* şi *satisfacție",* Obiecția lui cea mai importantă stă în faptul că utilitatea nu se poate măsura şi, prin urmare, nu „ne face să ținem seama de *număr",* în lipsa căruia ar fi cu neputință „să se stabilească un etalon al binelui şi al răului". Bentham derivă principiul fericirii din principiul utilității, separând conceptul de utilitate de noțiunea de întrebuințare (vezi cap. 1, paragraful 3). Această separare marchează un punct de cotitură în istoria utilitarismului. Căci, cu toate că, înainte de Bentham, principiul utilității fusese legat în primul rând de eu, abia Bentham a lipsit în mod radical ideea de utilitate de orice legătură cu o lume independentă a obiectelor de întrebuințare, transformând astfel utilitarismul într-un „egoism generalizat" (Halévy).

{402} Citat din Halévy, *op. cit.,* p. 13.

{403} Aceasta este, desigur, prima frază din *Principles of Morals and Legislation.* Celebra frază este „copiată aproape cuvânt cu cuvânt după Helvétius" (Halévy, *op. cit.,* p. 26). Halévy observă pe bună dreptate că „era firesc ca o idee răspândită să ajungă să se exprime peste tot în aceeaşi formă" (p. 22). Ceea ce, în treacăt fie spus, arată limpede că autorii de care ne ocupăm aici nu sunt filosofi; căci indiferent cât de răspândite ar fi anumite idei în cursul unei perioade date, doi filosofi nu ar putea ajunge niciodată la formulări identice fără să se copieze unul pe altul,

{404} *Ibid.,* p. 15.

{405} Cei mai de seamă reprezentanți ai filosofiei moderne a vieții sunt Marx, Nietzsche şi Bergson, întrucât toți trei pun semnul egalității între Viață şi ființă. Pentru asta, ei contează pe introspecție, şi viața este într-adevăr singura „ființă" pe care omul o poate cunoaşte mulțumindu-se să privească în sine însuşi. Deosebirea dintre cei trei şi predecesorii lor în filosofia epocii moderne este că viața pare mai activă şi mai productivă decât conştiința, care pare încă prea strâns legată de

contemplație şi de vechiul ideal al adevărului. Această ultimă etapă a filosofiei moderne s-ar descrie poate cel mai bine ca o revoltă a filosofilor împotriva filosofiei, o revoltă care, începând cu Kierkegaard şi terminând cu existențialismul, pare la prima vedere să pună accentul pe acțiune ca opusă contemplației. La o cercetare mai amănunțită se vede totuşi că niciunul dintre aceşti filosofi nu este interesat în realitate de acțiunea ca atare. Îl putem lăsa aici de o parte pe Kierkegaard şi acțiunea lui îndreptată spre interior, lipsită de deschiderea către lume. Niecsche şi Bergson înfățişează acțiunea în termeni de fabricare – *homo faber* în locul lui *homo sapiens* –, tot aşa cum Marx gândeşte acțiunea în termeni de producere şi descrie munca în termeni de lucru. Însă reperul lor suprem este la fel de puțin lucrul ori apartenența la lume, pe cât este acțiunea; reperul este viața şi rodnicia ei.

{406} Iată observația lui Cicero: *Civitatibus autem mors ipsa poena est., debet enim constituia sic esse civitas utaeterna sit* [Moartea însăşi este pedeapsa dată cetăților… căci o cetate trebuie să fie astfel alcătuită încât să fie veşnică] *(De republica,* III, 23). Despre convingerea antică după care o cetate bine întemeiată trebuie să fie nemuritoare, vezi şi Platon, *Legile,* 713, unde întemeietorilor unui nou *polis* li se cere să imite partea nemuritoare din om *(hoson en hêmin athanasâas enest).*

{407} Vezi Platon, *Republica,* 405 c.

{408} De către dominicanul Bernard Allo, *Le travail d'après St. Paul* (1914). Printre susținătorii originii creştine a glorificării moderne a muncii se află: în Franța, Etienne Borne şi François Henry, *Le travail et l'homme* (1937); în Germania, Karl Müller, *Die Arbeit: Nach moral-philosophischen Grundsätzen des heiligen Thomas von Acjuino* (1912). Mai recent, Jacques Leclercq din Louvain, cel care a adus una dintre cele mai valoroase şi mai interesante contribuții la filosofia muncii în cartea a patra a scrierii sale *Leçons de droit naturel,* intitulată *Travailpropriété* (1946), a corectat această răstălmăcire a surselor creştine: „Le christianisme n'a pas changé grand'chose à l'estime du travail" [Creştinismul nu a schimbat mare lucru în aprecierea de care se bucura munca]; iar în opera lui Toma d'Aquino „la notion du travail n'apparait que fort accidentellement" [noțiunea de muncă apare cu totul întâmplător] (pp. 61—62).

{409} Vezi I *Tesaloniceni* 4, 9—12 şi II *Tesaloniceni* 3, 8—12.

{410} *Summa contra Gentiles,* III, 135: *Sola enim necessitas vitus cogit manibus operari.*

{411} *Summa Theoiogica,* II, 2, 187, 3, 5.

{412} În regulile monastice, îndeosebi în *ora et labora* [roagă-te şi munceşte] a lui Benedict, munca este recomandată împotriva ispitelor ce pândesc trupul ce leneveşte (vezi cap. 48 al regulii). În aşa-zisa regulă a lui Augustin (*Epistole,* 211), munca este socotită o lege a naturii, nu o pedeapsă pentru păcat. Augustin recomandă munca manuală – el foloseşte cuvintele *opera* şi *labor* ca sinonime pe care i le opune lui *otium* – din trei motive: ajută la lupta cu ispitele trândăviei; ajută mănăstirile să îşi îndeplinească datoria binefacerii față de săraci; şi este propice contemplației, deoarece nu ocupă mintea în chip nejustificat ca alte îndeletniciri, precum cumpărarea şi vânzarea de bunuri. În ce priveşte rolul muncii în mănăstiri, compară cu Etienne Delaruelle, „Le travail dans les règles monastiques occidentales du 4e au 9e *siècle" Journal de psychologie normale et pathologique,* vol. XLI, nr. 1 (1948). Lăsând de o parte aceste considerații formale, e cât se poate de semnificativ că acei Solitaires de Port-Royal, ce căutau un instrument de pedeapsă cu adevărat eficace, s-au gândit imediat la muncă (vezi Lucien Fèbre, „Travail: Évolution d'un mot et d'une *idée" Journal de psychologie normale et pathologique,* vol. XLI, nr. 1 (1948)).

{413} Toma d'Aquino, *Summa Theologica,* II, 2, 182,1, 2. Stăruind asupra superiorității absolute deținute de *vita contemplativa,* Toma se deosebeşte într-o manieră caracteristică de Augustin, care recomandă *inquisitio, aut inventio veritatis: ut in ea quisque proficiat* – „cercetarea sau descoperirea adevărului, aşa încât oricine să tragă folos de pe urma lui" *(De civitate Dei,* XIX, 19). Deosebirea dintre ei nu este însă decât cea dintre doi gânditori creştini, unul format de filosofia greacă, altul de cea romană.

{414} Evangheliile se ocupă de răul pe care îl aduc posesiunile pământeşti, nu de proslăvirea muncii sau a muncitorilor (vezi în special *Matei,* 6, 19—32, 19, 21—24; *Marcu,* 4, 19; *Luca,* 6, 20—34, 18, 22—25; *Faptele Apostolilor,* 4, 32—35).

{415} Dintr-o scrisoare adresată lui Kugelmann de Marx în iulie 1868.

{416} Fireşte, această apartenență-la-lume proprie activității artistului nu se schimbă dacă „o artă non-obiectivă" ia locul reprezentării obiectelor; a confunda această „non-obiectivitate" cu subiectivismul, în care artistul se simte chemat să „se exprime", să îşi exprime sentimentele subiective este tipic pentru şarlatani, nu pentru artişti. Artistul, indiferent că este pictor, sculptor, poet sau muzician, produce obiecte care aparțin lumii, iar reificarea sa nu are nimic în comun cu practica extrem de discutabilă şi, în orice caz, cu totul neartistică a expresivității. Arta expresionistă este o contradicție în termeni, nu arta abstractă.